CLASICOS
ALFAGUARA

ANTOINE ARNAULD
PIERRE NICOLE

LA LOGICA
O EL ARTE DE PENSAR

QUE CONTIENE ADEMAS DE LAS REGLAS COMUNES VARIAS Y NUEVAS OBSERVACIONES QUE SON ADECUADAS PARA FORMAR EL JUICIO

Prólogo,
Traducción y Notas
Guillermo Quintás Alonso

EDICIONES
ALFAGUARA

LA MAQUETA DE LA COLECCION
Y EL DISEÑO DE LA CUBIERTA
ESTUVIERON A CARGO DE
ENRIC SATUE ®

BC
62
A718

161225

ETS.

TITULO ORIGINAL:
LA LOGIQUE OU L'ART DE PENSER

DE ESTA EDICION:

1987, ALTEA, TAURUS, ALFAGUARA, S. A.

EDICIONES
ALFAGUARA

PRINCIPE DE VERGARA, 81
28006 MADRID
TELEFONO 261 97 00

I.S.B.N.: 84-204-0197-8
DEPOSITO LEGAL: M. 9.554-1987

INDICE

Introducción XI

Notas a la introducción XLV

Cronología XLVII

Bibliografía LIII

LA LOGICA O EL ARTE DE PENSAR

Indice de discursos y capítulos 7

La Lógica o el Arte de Pensar, que contiene además de las reglas comunes varias y nuevas observaciones que son adecuadas para formar el juicio 13

Advertencia 15

Primer discurso en el que se expone el fin perseguido por esta Lógica 17

Discurso segundo en el que se da cuenta de la respuesta a las principales objeciones que han sido planteadas a esta Lógica 33

Advertencia sobre esta nueva edición 47

La Lógica o el Arte de Pensar 49

Primera parte de la Lógica. Contiene las reflexiones sobre las ideas o sobre la mera acción del espíritu, denominada concebir ... 53

Segunda parte de la Lógica, que contiene las reflexiones que los hombres han realizado sobre sus juicios 139

Tercera parte de la Lógica. Sobre el razonamiento 241
Cuarta parte de la Lógica. Sobre el método ... 405

NOTAS AL TEXTO 493

INDICE DE MATERIAS Y AUTORES 567

INTRODUCCION

El lector de una obra clásica suele evitar a quien pretende introducirle, marcarle el puesto de observación y la vía de acceso al texto. Prefiere correr riesgos; incluso, desafía la posibilidad de no llegar a entenderse con su interlocutor. En verdad, este lector actúa con una envidiable cordura porque tiene claro el interés que le lleva hasta las páginas de un clásico y está decidido a despachar sus preguntas y dudas de modo directo, en diálogo franco.

Siendo esto así, ¿cómo no cuestionarme la existencia de estas páginas? ¿Darían cabida solamente a una exposición razonada del modo en que hemos resuelto los problemas que ha planteado la ejecución de esta edición castellana de «La Lógica de Port-Royal»?

Aceptada esta temática, por ser ineludible, ¿no se debían poner de relieve las líneas de fundamentación y los contrafuertes que van dando consistencia y forma a una propuesta que se define a medida que se materializan las distintas ediciones de La Lógica o El Arte de Pensar? *Es más, ¿esta propuesta no se configura en diálogo abierto y tirante con la filosofía escolástica y con la filosofía cartesiana? ¿Las sucesivas incorporaciones de texto no urgen a los hombres de su siglo para que recuperen una determinada concepción del mundo?*

Todas estas preguntas tienen una respuesta positiva y guardan una relación tal que, aceptada la primera de ellas, ya no pueden ser evitadas las restantes. Su consideración constituye el objeto de estas páginas.

Muchos otros temas nos hubieran dado pie para ilustrar a un posible lector de «La Lógica de Port-Royal». Nos basta con advertir que La Cronología *sugiere alguno. Asimismo,* La Bibliografía *facilita los materiales precisos y fundamentales para que puedan apreciarse los canales de difusión de esta lógica y también los métodos y categorías que los historiadores han instrumentalizado con el fin de dar a conocer el movimiento intelectual que se generó en La Abadía de Port-Royal.*

Los estudiosos de Port-Royal aceptan que los líderes de la Abadía hicieron causa fundamental del conocimiento, difusión y recuperación, tanto de la interpretación que los Santos Padres habían realizado de Las Escrituras como de las costumbres propias de la antigüedad cristiana. Arnauld suscribe y propone en el Prólogo de La Comunión Frecuente *un significativo precepto: «La mejor regla que debemos guardar para no equivocarnos ni en esta ni en cualquier otra cuestión es considerar lo que es conforme a la antigüedad, a las tradiciones de los santos y a las costumbres de la Iglesia.» M. de Saci, Nicole, Lancelot, Barcos, A. le Maître, Saint-Cyrant, la madre Agnès, J. Pascal, y otros religiosos, pusieron en práctica con extremo rigor esta regla y modelaron una reforma de la espiritualidad en Francia que llegó a tener profunda repercusión en España. Existe, asimismo, un total acuerdo entre los historiadores acerca de la capacidad que estos hombres tuvieron para generar un amplio movimiento de opinión religiosa que, según dejó dicho Sainte-Breuve en El Discurso Preliminar a* Port-Royal *(París, 1840), pasaría a constituir «el proyecto religioso de la aristocracia de la clase media en Francia». Múltiples estudios tienen como objeto determinar los fondos documentales que permiten identificar la difusión de estas ideas. Así pues, los historiadores no ponen en duda el extraordinario alcance ni la amplia consulta y aceptación de que gozaron las obras de los portroyalistas. Sin embaago, la polémica se hace patente cuando se intenta definir con precisión la categoría «jansenismo» o bien cuando se intenta explicar su difusión y, por ello, se delimita tanto el grupo social que asumió y defendió estas doctrinas como por qué este grupo se orientó hacia tal concepción.*

L. Goldmann ha ofrecido su respuesta a estas cuestiones y ha determinado «la estructura social, económica y política de lo que llamamos primer jansenismo». La desaparición de la «noblesse de robe» y el desarrollo de la burguesía eliminan tempranamente, según Goldmann, este fundamento social que hubiera garantizado la pervivencia de esta corriente de pensamiento. Otros historiadores, como es el caso de A. Adam, parecen hacer buena la exclamación del cardenal Bona: «Un janséniste est un catholique qui n'aime pas les jésuites.» Este conjunto de historiadores como quienes afirman o sugieren, caso de L. Cognet, que «la unidad de este movimiento parece fundarse en su drama», mantienen posiciones metodológicas que son revisadas por L. Goldmann. Le Dieu caché *(París, 1955) pasa, por tanto, a ser una obra de consulta obligada que nos libera de realizar ulteriores precisiones y nos faculta para responder a las preguntas que, en nuestra opinión, son la razón de ser de esta Introducción.*

Una nueva propuesta

La Lógica o El Arte de Pensar *es objeto obligado de referencia en los tratados dedicados a la historia de la lógica. Y, sin embargo, lo es en muchos casos a despecho de sus autores, ya que su objetivo primordial es «el de reseñar la primera aparición de aquellas ideas que nos parecen más importantes dentro del propio panorama contemporáneo de la lógica»; esto es, atienden a los problemas de la lógica formal. Así, Bochenski, en* La Historia de la Lógica Formal, *atribuye a «La Lógica de Port-Royal» los títulos de «manual oficial» y de «obra capital» de la lógica del siglo XVII. No obstante, estos títulos han de ser asimilados a otros tantos cargos porque de* la lógica clásica *sólo destaca «su pobreza de contenido» y su nulo valor innovador: «a lo sumo encontramos recapitulaciones de los resultados anteriores», logrados por los lógicos escolásticos y renacentistas en áreas como el análisis de las propiedades de los términos, el estudio de la suposición, teoría de las consecuencias y de la lógica asertórica.*

Muy distinta era la opinión que Arnauld y Nicole tenían de «las lógicas que ya llenan el mundo y que nadie lee». Ninguno de los tratadistas de lógica es explícitamente citado ni comentado; únicamente Ramus y Lulio son objeto de alguna referencia y, por supuesto, destinada a poner de relieve sus errores. No se aduce detalle alguno acerca de los glosadores y comentadores del Organon de Aristóteles (Galeno, Alejandro de Afrodisia, Porfirio de Tiro, Simplicio); Arnauld y Nicole únicamente reconocen su deuda con Aristóteles y, por cierto, este reconocimiento tiene un claro tinte retórico: «... no existe Autor del que hayamos incorporado más observaciones...; suyo es el cuerpo de los preceptos». El mismo olvido cubre los tratados de los escolásticos (Abelardo, Alberto Magno, G. de Shyreswood, Pedro Hispano, G. de Ockham, Pablo de Venecia). Y, sin embargo, es clara la utilización de las Summulae Logicales *de Pedro Hispano según se desprende de la lectura de la parte tercera de* La Lógica o El Arte de Pensar. *Esta reducción al olvido de toda una tradición de estudios lógicos requiere una explicación. El* Trivium *(Gramática, Lógica y Retórica) había venido garantizando la existencia y desarrollo de esta tradición. Al amparo de una determinada organización de la enseñanza (Trivium y Quadrivium) y de un método determinado de enseñanza (comentario y la disputatio) surgieron miles de tratados de lógica. Esta situación aún se mantiene en pleno siglo XVI e incluso al inicio del XVII. Unicamente los autores de estos tratados de lógica ya no mostraban la acritud de tiempos pasados al enfrentarse con quienes seguían otra «vía». El panorama de las universidades españolas, como ha mostrado Vicente Muñoz Delgado, no era distinto ni tampoco menos rico. Las tensiones entre escuelas se registran con igual nitidez. Siempre cabía que un lógico como Gaspar Cardillo de Villapando, evocado por el canónigo toledano que dio alcance a la extraña comitiva que conducía enjaulado a Don Quijote hacia su aldea, redactara una* Summa Summularum *para contrarrestar los efectos que estaba produciendo el desarrollo de la lógica «via nominalium». Los reproches de los humanistas se desarrollaron en paralelo. A ellos vinieron a sumarse los de Galileo, Descartes y Pascal.* El Discurso del Método *incorporó las críticas formuladas en su día por Petrarca* (De sui ipsius et multo-

rum ignorantia) *o por Vives en* Adversus Pseudo-Dialecticos. *Arnauld y Nicole fueron conocedores de todos estos elementos.*

Arnauld y Nicole rinden tributo a la historia de la lógica. Pero, al hacerlo, toman una serie de decisiones con el fin de que ese tributo no hipoteque su propia obra y no genere un lastre inútil para el lector. Por una parte, incorporan las críticas de los humanistas, de Descartes y de Pascal; ahora bien, esta incorporación de las acusaciones de «garrulitas», de que la lógica se ha convertido en «arx ignorantiae», de trocar la autoridad en oráculo, etc., se hace de un modo no polémico y ello parece restarles presencia. Por otra parte, determinan con toda claridad que evitan el estudio de algunas cuestiones (universal a parte rei, las segundas intenciones, categorías, predicables, etc...) que estiman que pertenecen a la Metafísica y no a la lógica.

El abandono de unas cuestiones tradicionalmente debatidas entre los lógicos y la incorporación de las críticas de los humanistas, de Descartes y Pascal, se hace de un modo concreto y sirviendo a un principio. La Lógica o El Arte de Pensar *surge con la finalidad «de dar a conocer cuanto de útil contiene la lógica». La claridad de la exposición, la utilización del francés, el recurso a introducir ejemplos tomados de las distintas ciencias, contribuyen a disminuir «el hastío» que el lector suele sentir al acometer la lectura de un trabajo de lógica. Ahora bien, no son criterios que permitan decidir acerca de la utilidad que puede tener el desarrollo de uno u otro tema.*

Arnauld y Nicole sólo consideran útil aquello que «contribuye a formar el juicio», a lograr «la justedad de espíritu». En su opinión, los preceptos que pueden contribuir a formar el juicio no se encuentran en los antiguos tratados de lógica, hubieren sido redactados por los comentadores o por los lógicos escolásticos. En «lo fundamental» estos preceptos han sido tomados de Descartes y de Pascal; serán considerados como «novedosos» por aquellos lectores que sólo están acostumbrados a la lectura de «las lógicas comunes». En definitiva, el silencio que Arnauld y Nicole mantienen respecto de toda la tradición lógica está justificado por el problema que hacen suyo: «formar el juicio». No parecen interesados en la tarea que, según Bochenski, aco-

metió con éxito la escolástica a partir del siglo XII: « abarcar las leyes formales que vienen expresadas en el lenguaje natural (latín) dentro de reglas sintácticas y funciones semánticas ricamente diferenciadas».

Cierto es que Arnauld y Nicole atribuyen al desarrollo de una lógica formal la utilidad de «permitir el descubrimiento de algunos razonamientos defectuosos» y, además, la capacidad de otorgar «a nuestros pensamientos una disposición que los haga más convincentes». Ahora bien, el estudio de las cuestiones que a ello conducen (conversión de las proposiciones, reducción de los silogismos, demostración de las reglas propias de cada figura, etc...) es siempre precedido de una advertencia: su «estudio no es tan útil como suele imaginarse», como pudieran deducir quienes tuviesen ante sí los varios miles de tratados de lógica redactados durante el renacimiento.

Dos son las razones que Arnauld y Nicole reiteran en diversos lugares para fundamentar esta opinión y, en definitiva, la nueva orientación que pretenden conferir a los estudios de lógica: Por una parte, debe considerarse que «la mayor parte de los errores en los que los hombres incurren se originan porque razonan fundándose en falsos principios», porque «se dejan arrastrar a falsos juicios de los cuales se obtienen consecuencias incorrectas». Pocos son los errores en los que incurren porque razonen de «modo incorrecto». Por otra parte, el conocimiento de las reglas del razonamiento no garantiza una correcta aplicación de estas reglas. Esta limitación de un planteamiento formalista ha de ser corregida realizando un examen del razonamiento que «se funda preferentemente en nuestra luz natural más bien que en reglas».

Formar el juicio requiere tomar conciencia de este hecho. La utilidad de los estudios de lógica realizados por los lógicos escolásticos y renacentistas es, en opinión de Arnauld y Nicole, tan parca como costosa. En definitiva, su consideración desvía la atención de los hombres de aquello que preferentemente deberían considerar: «la mayor parte de los errores no tiene su origen en dejarse arrastrar por consecuencias incorrectas».

La reflexión en torno a este hecho obliga a redefinir el campo conceptual que debe ser considerado y que

puede contribuir a evitar el error. Ello supone afirmar la primacía del juicio, analizar los diversos elementos que integran las proposiciones, prestar una especial atención al significado de las distintas formulaciones lingüísticas, cualquiera que fuere su complejidad, ya que sólo de este modo podemos comunicar nuestras ideas.

Identificado el problema que Arnauld y Nicole se plantean (¿cómo puede contribuir un tratado de lógica a formar el juicio?), se comprende que ello lleve aparejado una nueva selección de «autoridades». Su propuesta será mejor comprendida si se determinan los medios conceptuales con que la abordan, así como las razones y fines que les llevaron a centrar su atención en tal problema y a optar por seleccionar unos medios conceptuales. A ello dedicaremos nuestra atención.

«Tant mieux! plus de morts, moins d'ennemis!»

Muchas de las páginas de La Lógica o El Arte de Pensar *incluyen observaciones que atañen a las doctrinas expuestas por los filósofos «más célebres y destacados por su saber». Arnauld y Nicole reiteran que es fácil y útil efectuar estas referencias cuando lo que se persigue es «formar el juicio». La facilidad se comprende al constatar la magnitud y la multitud de los errores; la utilidad, al confiar que estos errores se graben con mayor nitidez en la memoria del lector y, por tanto, permanezcan en ella durante largo tiempo por haber sido errores de «los hombres más destacados y respetados por su saber».*

Ahora bien, la consecución de este objetivo no agota la explicación de esa presencia de que gozan en La Lógica o El Arte de Pensar *las críticas, réplicas y descalificaciones. Reflexionar sobre este conjunto de textos exige identificar algún criterio que, a su vez, determine el enclave conceptual en el que Arnauld y Nicole se ubicaron. Sólo así podremos comprender la razón de ser de estos textos y la reelaboración de* La Lógica o El Arte de Pensar *en sus sucesivas ediciones.*

En Las Cuartas Objeciones a Las Meditaciones Metafísicas *de Descartes, el joven Arnauld hacía público un temor e invitaba a Descartes a compartirlo: «muchos pueden inclinarse a la impiedad y servirse de las palabras del filósofo para combatir la fe y la verdad de nuestra creencia». Es claro que esos «muchos» son los hombres de estudio, así como las personas que consumen sus días de formación en las escuelas. Unos y otros seguían con interés el desarrollo de la filosofía y de las ciencias. Unos y otros eran objeto de la atención de cuantos pretendían transformar tanto el cuerpo de las ciencias como el método y orden con que se daban a conocer. La creación de Las Pequeñas Escuelas recuerdan que Arnauld y Nicole fueron sensibles a esta problemática y que, por ello, colaboraron en la realización de textos concretos para hacer posible un programa de estudios; es más, los portroyalistas vieron con toda claridad que la reforma que proponían debía de contar con la asistencia de una Institución docente.*

El temor del joven Arnauld se acentuó con el paso de los años. La obsesión por la ortodoxia arraigaba en Arnauld y Nicole con especial fuerza a medida que tomaban conciencia de la crisis de la espiritualidad y, por otra parte, a medida que participaban con mayor entusiasmo de las orientaciones generadas por Saint-Cyran y M. de Saci. El teólogo formado dentro de este clima debe destacar ante todo lo que el filósofo pone en peligro. Esta es una de las formas («insta opportune et inopportune») en las que el teólogo puede dejar a salvo su programa: una verdad y valores que no pertenecen a la historia del hombre y que, sin embargo, constituyen el objeto de sus preocupaciones y afanes. Por tanto, se comprende que La Lógica o El Arte de Pensar *no sólo identifique errores para ilustrar defectos de forma, sino que advierta al lector al conceptuar estos errores como «impíos», algunas opiniones como «muy peligrosas» o, en otros casos, «como muy extravagantes»; algunos argumentos como «ridículos» y «reveladores de la ceguera de quienes los han formulado». Todo nos está sugiriendo que el enclave conceptual escogido por Arnauld y Nicole, exige hacer programa de la denuncia y poner todo el empeño en sacar a luz «el veneno que pueden ocultar las páginas de una obra», v. gr.,* Los Ensayos, *de Montaigne.*

Esta tarea es imprescindible e inaplazable cuando el teólogo contempla que un autor y doctrina gozan de gran difusión y aprecio entre las personas 'formadas'. Siguiendo esta misma 'lógica', las críticas de Arnauld y Nicole son singularmente acres cuando se encaran con escuelas que «han incurrido en una voluntaria incertidumbre acerca de las cuestiones de religión», o bien cuando amonestan a aquellas otras personas que «prefieren suponer que discursos y máximas son verdaderas a realizar su examen».

La denuncia de los errores no es el único camino que nos permite acceder al enclave conceptual en que están asentados Arnauld y Nicole. Además, esta denuncia no es la forma única de rentabilizar la atención prestada a la historia de la filosofía en La Lógica o El Arte de Pensar. *También buscan con interés argumentos a favor de «quienes hacen cautivo su entendimiento para obedecer a Jesucristo». La historia de la filosofía les da a conocer disputas que evidencian «las limitaciones de nuestro espíritu», ya que estas polémicas facilitan claros ejemplos de «cosas cuya naturaleza es incognoscible, pero de cuya existencia tenemos certeza». Por tanto, si* conocemos con claridad *que algo tiene una determinada propiedad y, sin embargo,* no acertamos a comprender *cómo es así, ya les cabe a Nicole y Arnauld cuestionarse si «no será pecar a todas luces contra la razón el rehusar creer los maravillosos efectos de la omnipotencia divina que, por sí misma, es incomprensible». Es, pues, claro que sólo* el deseo de guarecer la fe *permite a Nicole y Arnauld considerar «ventajoso» un careo de nuestro espíritu con cuanto «le sobrepasa, abate y humilla». Este recurso a la historia de la filosofía permite «doblegar la presunción del espíritu y evita que se atreva a oponer sus débiles luces a las verdades que la Iglesia propone a nuestro espíritu, pretextando que es incapaz de conocerlas». Esta es la osadía que caracteriza al libertino: sólo está dispuesto a aceptar lo que cae bajo la autoridad de la razón y, por ello, «censura la justa persuasión de quienes creen con prudencia».*

Estas consideraciones ponen de relieve que Nicole y Arnauld se consideran legitimados ante el filósofo que abandona totalmente la teología en manos del teólogo. Esto parece bastarles. Por tal razón, La Lógica o El Arte de Pensar

deja claro que las verdades que interesan al teólogo han sido dadas a conocer por Dios «para ser preferentemente amadas, reverenciadas y adoradas». Requieren, pues, a los teólogos para que favorezcan la difusión y lectura de las Escrituras en lengua vulgar y, además, para que abandonen la línea escolástica, ya que sus teólogos se han centrado en la consideración de estas verdades con el propósito de «conocerlas». La crítica de la teología escolástica por haberse vinculado a la filosofía aristotélica es inevitable. Cuando Arnauld y Nicole lamentan esta vinculación, están requiriendo a los teólogos para que modifiquen su «método» y su «estilo».

El estilo de sus escritos debe variar porque, ante todo, debe inducir en los lectores «amor y reverencia» hacia estas verdades reveladas. El método, porque «penetrar los secretos de Dios contenidos en Las Sagradas Escrituras y en los principios revelados» requiere partir de «la caridad que purifica el corazón del hombre y le ilumina para que sea capaz de penetrar los secretos de Dios». El modelo al que remiten la actividad del teólogo no deja lugar a dudas sobre su propuesta: los Santos Padres son evocados como modelos a seguir y la recuperación de su tradición como una exigencia de la reforma de la espiritualidad. Es más, reconocen que son acreedores al título de maestros de la retórica: «su forma de exponer («noble, sublime y figurada») no sólo da a conocer estas verdades, sino que también nos pone ante los sentimientos de amor y de reverencia con que las han tratado. De este modo, llevando a nuestro espíritu la imagen de esta santa disposición, su forma de exponer puede contribuir a imprimir en nuestra alma otra disposición semejante».

Si Arnauld y Nicole exponen en La Lógica o El Arte de Pensar *la propuesta metodológica que acabamos de indicar y que había sido formulada por Jansenio en el 'Liber Proemialis' (C. IV) del* Augustinus, *parece consecuente que esta propuesta sea defendida, al igual que lo había hecho Jansenio, vertiendo críticas al proyecto alternativo, a la escolástica. La frecuencia con que se emiten estas críticas en* La Lógica o El Arte de Pensar *y la claridad con que se formulan, también tienen un propósito: restar operatividad no sólo a la filosofía escolástica, sino también y principal-*

mente a la teología escolástica. Esta teología, al incorporar el lenguaje de la filosofía aristotélica, ha de asumir la filosofía que dota de significado a ese lenguaje. Los miembros más destacados de Port-Royal resaltaron de forma constante y diversa la vanidad de esa filosofía. Arnauld y Nicole ponen de relieve con relativa frecuencia el conjunto de ideas falsas y confusas que alberga. A la vez, destacan que los filósofos de la Escuela invocan en balde la autoridad de Aristóteles, pues al proceder de este modo incurren en el sofisma de la autoridad; en vano el teólogo escolástico defiende, haciendo de la ortodoxia y de las instituciones un arma, la pervivencia de esa filosofía. Una somera reflexión sobre la historia de la filosofía predispone contra la aceptación de una Autoridad, ya que al darnos a conocer las «diversas fortunas» que han corrido los pensadores, nos permite percatarnos de «cómo de forma imperceptible se restituye la natural y razonable libertad que conduce a la aprobación de lo que se estima verdadero y al rechazo de lo que se estima falso». Fácil es para el lector de «La Lógica de Port-Royal» comprobar cómo se instrumentalizan las aportaciones de la nueva ciencia con el fin de restar todo valor a la física aristotélica. Al leer estos textos es difícil desprenderse de una impresión: sólo se desea privar a la teología escolástica del soporte filosófico que la hacía posible y otorgaba presencia en las Universidades. En definitiva, la atención que Arnauld y Nicole prestan a la filosofía parece estar absolutamente guiada por la concepción de la teología que ellos propugnan y que inspira su modo de vida y su reforma de la espiritualidad.

Estimamos que esta interesada atención *que Nicole y Arnauld prestan a la historia de la filosofía y a la ciencia de su época obliga a atenuar las diferencias que suelen establecerse entre estos dos portroyalistas y otros líderes de Port-Royal. Todos estimaban necesario y suficiente postular la nueva teología, centrada en el estudio de los Santos Padres, Escrituras, Concilios. En definitiva, este representativo sector asumiría la respuesta de Saint-Cyran cuando, al serle solicitada opinión sobre la polémica que mantenían aristotélicos y cartesianos, respondió: «Tant mieux!, plus de morts, moins d'ennemis!» Se utiliza a los modernos contra los antiguos, pero, como señala Fontaine en sus* Memorias,

«antiguos y modernos se asemejan a un salteador que acaba de quitar la vida a otro salteador y le roba sus despojos».

Sabido es que una de las novedades que incluye La Lógica o El Arte de Pensar *son las páginas dedicadas a la Historia. Ahora bien, lo que posee mayor interés es poner de relieve la razón por la que se reivindican los derechos y fueros de la Historia cuando los análisis que se hacen del tema no incluyen consideración alguna que discuta el valor científico de la misma en razón de su objeto. Esta ciencia está llamada a prestar al teólogo una función auxiliar pero muy importante. Los autores de* La Lógica *están, por una parte, absolutamente convencidos de la veracidad de la doctrina revelada. Por otra parte, están persuadidos en base a esa doctrina revelada de que Dios ha facilitado a los hombres «pruebas suficientes que nos obligan a creer que es Dios quien ha descubierto a los hombres las verdades que debemos creer». Esas pruebas son los milagros. El historiador tiene noticia de ellos y ha de considerarlos y estudiarlos como cualesquiera otros acontecimientos. Una vez que el historiador acredite la existencia de tales milagros, tanto el teólogo como el predicador han de instrumentalizar su existencia. Así pues, Arnauld y Nicole se unen a quienes consideran que es preciso revisar la tradición cristiana. Esta revisión debe conducirnos tanto a evitar «la tonta simplicidad que acepta todas las cosas menos creíbles, como la torpe presunción que condena como falso todo lo que sobrepasa los estrechos límites del espíritu». Estos extremos sólo podrán ser evitados si se formula un método, un conjunto de reglas en virtud de las cuales pudieran discernirse qué fuentes son dignas de crédito y, en consecuencia, qué acontecimientos están racionalmente fundamentados y han de ser aceptados. Esta crítica de los testimonios y documentos posee una especial importancia para Arnauld y Nicole, ya que establecido racionalmente el valor de la autoridad, se amplía considerablemente el campo de nuestros conocimientos: «todo hombre de buen sentido, aunque carezca de piedad, debe reconocer como verdaderos los milagros que San Agustín narra en* Las Confesiones *o En la* Ciudad de Dios».

La propuesta metodológica realizada en La Lógica o El Arte de Pensar *puede ser calificada, tal como lo hace*

Gadamer[1]*, de «verdadera trivialidad». Sin embargo, los intereses que guiaron la propuesta de Arnauld y Nicole son claros. Esta misma razón confirió carta de curso legal a los estudios de historia entre los portroyalistas. M. de Tillemont encuentra en este contexto su identificación con los trabajos de Historia. Los veintidós volúmenes que integran* Mémoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles *y* L'Histoire des Empereurs *revelan en cada página una clara coincidencia con el fin que llevó a Nicole y Arnauld a reivindicar la historia, esto es, el valor del conocimiento que obtenemos «a partir del testimonio que, con frecuencia, no es menos cierto ni menos evidente, dentro de su modalidad, que el conocimiento que está fundado en la evidencia de la razón».*

En todo este conjunto de textos a los que hemos venido refiriéndonos destaca, por una parte, cómo se subrayan los errores en los que han incurrido los hombres y, por otra parte, que esto se haga con el fin de advertirnos o de doblegar la presunción de nuestro espíritu para legitimar los fines y la actividad doctrinal del teólogo. En ningún momento, esa valoración del pasado requiere de Nicole y Arnauld una propuesta sistemática que fuera presentada como alternativa a ese pasado. En el campo de la filosofía no se pueden localizar sus intereses fundamentales; las alusiones que se realizan a «los modernos» parecen servir unos intereses concretos: contribuir al descrédito de la filosofía aristotélica. Los servicios que esta filosofía continuaba prestando a la teología escolástica eran imprescindibles para su supervivencia. Arnauld y Nicole instrumentalizan *la filosofía cartesiana para acelerar el proceso de desgaste de la filosofía aristotélica. Esto es claro; basta recordar el capítulo en que se mencionan las distintas categorías. Ahora bien, esta instrumentalización de la filosofía cartesiana ¿en qué medida sirve a propósitos no cartesianos?*

¿«Una absurda alianza»?

F. Bouillier, en L'Histoire de la Philosophie Cartésienne *atribuye a Arnauld haber sido «el hombre del siglo XVII cuya vinculación a la filosofía de Descartes fue*

más firme y profunda» [2]. *Esta apreciación no es menos categórica que otras que fueron formuladas por contemporáneos de Arnauld. Así,* Las Memorias *de N. de Fontaine no sólo advierten de la presencia de las doctrinas de Descartes en los círculos portroyalistas (se discutía con calor «du certaine philosophie / subtile, engageante et hardie»), sino que dan cuenta de la difusión e interés que se sentía por alguno de los temas directamente vinculados a la filosofía de Descartes: «No había 'solitario' que no hablase de autómatas.»*

Por otra parte, los testimonios de adeptos a esta comunidad, tal sería el caso de Madame de Sevigné, traducen un determinado clima de opinión: «El padre Bossu es jansenista, es decir, cartesiano.» Similar contenido vierten quienes, como Jurieu, en La Politique du Clergé en France, *suponen esta adhesión al cartesianismo y fundan en ella su principal acusación: «Los teólogos de Port-Royal sienten tanto apego al cartesianismo como al cristianismo.»*

Otros muchos testimonios podrían ser reproducidos. Todos coincidirían en hacer de Arnauld el cabeza de fila de aquella comunidad que ocupaba las horas de asueto con tertulias filosóficas. Muchos de estos testimonios prestan especial atención a la colaboración mantenida con el círculo de Port-Royal por hombres que, como el duque de Luynes, colaboró en la difusión del cartesianismo al traducir Meditationes de Prima Philosophia; *también destacan la presencia de significados antiescolásticos, como R. Desgabets.*

Este conjunto de testimonios han difundido una imagen de Port-Royal cual si se tratara de la avanzadilla del cartesianismo en su siglo. Aceptando el valor de esta tradición, nos parece que se orientan algunas investigaciones sobre La Lógica o El Arte de Pensar. *Así se llega a considerar «lícito pensar que... en algún aspecto, tanto el jansenismo en general como el núcleo de Port-Royal, en especial, favorecen una realización del principio cartesiano («Cogito») y que... Las Pequeñas Escuelas y el 'solitario' pueden entenderse como la puesta en práctica de aquella primera exigencia metafísica»* [3]. *Aducimos este comentario porque, al igual que en otros casos, todo parece indicar que sólo se persigue el rastro dejado por Descartes a través de* La Lógica o El Arte de Pensar. *No se atienden ni sus razones ni su propuesta. Si así se hiciera, fácil hubiera sido invocar la justificación que* La Lógica o El Arte de Pensar *nos brinda de la forma de vida del 'solitario'. Justificación que está claramente expuesta y que pone de relieve las mismas categorías que configuran su propuesta de reforma de la espiritualidad: «Lo que hace que la soledad resulte molesta para la mayor parte de los hombres es que al alejarnos de los ojos de los otros hombres, también nos distanciamos de sus juicios y pensamientos... Sólo la religión católica ha podido hacer agradable la soledad porque, conduciendo a los hombres al desprecio de estas vanas ideas, les da a conocer, a la vez, otros objetos más capaces de colmar su espíritu y más dignos de satisfacer su corazón. Para lograr todo esto no precisan ni de la visión ni de las relaciones con los hombres.»*

Una segunda nota caracteriza a los comentaristas que enfatizan el cartesianismo de Arnauld. Advierten que Le Traité de la faiblesse humaine *de Nicole se distancia claramente de las posiciones de Arnauld. Así, Bouillier advierte que Nicole «quiere rebatir la orgullosa confianza de la razón en sus propias fuerzas, así como la presunción de los filósofos, incluidos los cartesianos. Lo que el hombre puede conocer mediante la filosofía es despreciable..., siendo el mayor fruto que puede obtenerse de las obras de filosofía el aprender en ellas que la filosofía no es más que una vana distracción»* [4].

Es claro que al acentuar estas diferencias aún se contribuye más a destacar la vinculación de Arnauld con la filosofía de Descartes. Para ello basta con que las atribuidas anteriormente a Nicole se contrapongan a la defensa de la filosofía cartesiana realizada por Arnauld en un tratado de escaso valor doctrinal y de destacado carácter polémico, Examen d'un Etat qui a pour titre 'Traité de l'essence des Corps. *¿Qué consecuencias tiene este tipo de análisis? ¿Qué respuesta cabe dar al mismo no ignorando, por supuesto, todos los textos en que Arnauld instrumentaliza la filosofía de Descartes?*

Esta corriente de comentaristas atribuye a Nicole aquellas tesis de La Lógica o El Arte de Pensar *que no serían suscritas por Descartes. Esto, por ejemplo, significa que Arnauld no sería responsable de todas las tesis expresadas en «El Discurso que da a conocer el fin perseguido por esta Lógica». Estimamos que podrían aceptarse tales análisis si*

las doctrinas expresadas en el mencionado Discurso no reaparecieran en otros capítulos de La Lógica o El Arte de Pensar, *o bien si Arnauld hubiera manifestado de modo expreso su desacuerdo con tales tesis y párrafos. Ahora bien, no es éste el caso. Por ello, ha de suponerse que Arnauld y Nicole comparten plenamente la totalidad de las opiniones expuestas en* La Lógica o El Arte de Pensar *y que la colaboración de estos dos portroyalistas obedece precisamente a esta comunidad de pensamiento. Así pues, las tesis formuladas en* La Lógica o El Arte de Pensar *pueden no coincidir con planteamientos de Descartes. Esto nos obliga a determinar la posición de Arnauld y Nicole y, a la vez, a razonar la defensa que Arnauld y Nicole realizaron de Descartes. En todo este proceso no debe perderse de vista que Arnauld reconoció que «era absurda la estrecha alianza entre cartesianos y jansenistas»* [5].

No cabe duda de que Arnauld y Nicole tuvieron fundadas razones para fijar su atención en las obras de Descartes. ¿Acaso Descartes no había dado público testimonio en El Discurso del Método *de «carecer de la extraordinaria asistencia del cielo» que requiere el examen de «las verdades reveladas»? ¿No había tachado de «temerarios» a quienes pretendieran someter estas verdades «al débil análisis de sus razonamientos»? ¿En* La Entrevista con Burman *no había testimoniado Descartes que era partidario de «una teología tan simple» como la que poseen «los hombres rústicos»? ¿No había denunciado tanto la teología escolástica como los monjes que la habían venido generando, dando lugar a todo un conjunto de «herejías y de sectas»? En definitiva, ¿no había presentado Descartes una crítica a la filosofía escolástica dejando, a la vez, el campo libre para el desarrollo de una teología positiva?*

Por otra parte, Arnauld como otros portroyalistas pudieron verse seducidos por los pretextos y por las fórmulas de ortodoxia que contiene, por ejemplo, La Carta al Decano y Señores Doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París. Es más, estas fórmulas se repiten en las Respuestas a las Objeciones a Las Meditaciones Metafísicas: *«... al juicio y censura de los buenos teólogos me someteré siempre de buen grado».*

Estos y otros factores semejantes favorecieron que este núcleo de religiosos fijara su atención en Descartes. Hecho esto, acentúan las coincidencias doctrinales con San Agustín. ¿Por qué pudo adoptarse esta estrategia? Arnauld y Nicole estuvieron profundamente interesados en favorecer la presencia y magisterio de San Agustín. La Lógica o El Arte de Pensar *ponen de relieve que cualquier pretexto es aprovechado para subrayar el acierto de San Agustín al referirse a temas que son estudiados por los filósofos. Así, por ejemplo, se nos dice: «¿Qué médico aceptaría en nuestros días defender que los nervios arrancan del corazón, tal como defendió Aristóteles, cuando la anatomía muestra con toda claridad que toman su origen del cerebro?, a propósito de lo cual dijo San Agustín:* qui ex puncto cerebri et quasi centro sensus omnes quinaria distributione diffundit.» *Cabiendo, además, destacar el espiritualismo de la filosofía cartesiana, ¿cómo no subrayar las coincidencias con la filosofía que gana mayor número de adeptos y que lidera el antiescolasticismo?*

Esta tendencia debió de ser muy aguda. Quizá, por ello, Pascal consideró estos intentos y destacó las significativas diferencias que existían entre San Agustín y Descartes aún en aquellos casos en que se registran textos paralelos: «Quisiera preguntar a personas equitativas si este principio: 'Pienso, luego existo', es, en realidad, una misma cosa en la mente de Descartes y en la de San Agustín, que dijo la misma cosa mil doscientos años antes... En realidad, estoy muy lejos de decir que Descartes no sea su verdadero autor aunque sólo lo hubiese encontrado en la lectura de aquel gran santo; porque sé cuánta diferencia hay entre escribir una palabra al azar, sin ninguna reflexión más larga y extensa y ver en esa palabra la diferencia de las naturalezas material y espiritual, y deducir de esto un principio firme y constante de una física completa, como ha pretendido Descartes» [6]. *Otros destacados miembros de Port-Royal, como M. de Sainte Marthe, M. de Saci, M. du Vaucel, consideraron innecesaria y peligrosa esta forma de hacer honor y de dotar de presencia al pensamiento de San Agustín. Sus advertencias son reiterativas. Rodis Lewis ha dado a conocer las de Du Vaucel* [7].

Al revisar estas advertencias, recogidas en cada página de Port-Royal *por Sainte Beuve, se revela el principio que propiamente rige la organización del pensamiento de este grupo: la fidelidad a una concepción del cristianismo como modo de vida y a San Agustín como maestro de la espiritualidad. Para el más significativo sector de Port-Royal era innecesario realizar un nuevo intento que concluyera vinculando las verdades reveladas a cualquier filosofía. Para todos ellos ya no era necesario requerir al filósofo con el fin de que «demuestre los preámbulos de la fe». No cabe duda de que Arnauld justificaría su atención a la filosofía con estas palabras: «me vi obligado a entrar en polémicas filosóficas para oponerme a las sutilezas de los herejes».*

Preciso es, pues, preguntarse si Arnauld dejó a salvo los principios fundamentales que inspiran la vida cristiana según Port-Royal. Es más, si La Lógica o El Arte de Pensar *no está escrita con ese propósito, si «la reforma del juicio» no supone la aceptación de puntos básicos de la doctrina revelada y si, a la vez, no contesta las actitudes que Descartes propuso en su «historia personal» con el fin de que fueran imitadas. En el caso de que éste hubiera sido su propósito último, el pensamiento de Descartes sólo sería un instrumento que presta algún principio. Ahora bien, estos principios no serían aquellos en virtud de los cuales* se determina *«el buen uso de la lógica, de la razón y de la vida».*

No puede desconocerse que Arnauld fue un atento lector de Las Meditaciones Metafísicas *de Descartes. En la Meditación Cuarta se lee: «por medio del solo entendimiento, yo no afirmo ni niego cosa alguna, sino que sólo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar». Al aceptar este principio se comprende que las adiciones al texto de la primera edición vengan, por ejemplo, a introducir nuevos análisis acerca de «cómo la voluntad turba o pervierte el juicio». Consideraciones tanto más necesarias cuando el hombre considerado por Arnauld y Nicole es «el hombre caído». No se razona siguiendo el principio descrito por Descartes: «un filósofo no considera la naturaleza y el hombre más que tal como es y no indaga causas más allá, pues esto le excede»* [8]. *Arnauld incorpora un principio formulado por Descartes en la cuarta meditación, pero esta*

incorporación viene a potenciar el desarrollo de aquellas cuestiones de las que tenemos noticia en la revelación. Se cumple, pues, con un principio básico del agustinismo: la razón ha de tomar su punto de partida en la revelación.

Por otra parte, Arnauld y Nicole hacen de la proposición el tema fundamental de La Lógica o El Arte de Pensar. *Otro tanto se había hecho en* La Gramática General y Razonada. *Esta primacía puede estar en relación estrecha con los textos cartesianos en los que dio a conocer el criterio que permitía distinguir a los hombres de los animales: «ordenar diversas palabras y componer un discurso mediante el cual den a conocer sus pensamientos». Al justificar de este modo la primacía otorgada a la proposición es fácil comprender el modo en que, suponiendo los análisis cartesianos de 'concebir' y 'juzgar', se distinguen los objetos de nuestros pensamientos y el principal modo del pensamiento. El desarrollo de estos temas supone la incorporación de nuevos capítulos, v. gr., estudio del verbo al que corresponde significar la afirmación.*

Estos temas permiten justificar opciones fundamentales de Arnauld y Nicole en La Lógica o El Arte de Pensar, *así como mostrar su coincidencia con Descartes. Otros muchos pensadores asumieron semejantes principios, así como las razones que Descartes expuso para oponerse a la lógica. Ahora bien, cabe revisar otros desarrollos de esta lógica con el fin de apreciar otros mensajes que, en nuestra opinión, evidencian tomas de posición anticartesiana y ponen al descubierto el fin perseguido al redactar esta lógica. Sólo en la medida en que se realice «una proyección hacia atrás de ideas de interés contemporáneo» y, además, «se proceda a subrayar lo similar y a pasar por alto lo divergente y lo conflictivo», se puede hacer de esta obra un tratado de lingüística, tal y como podría pensar un lector de* La Lingüística Cartesiana *de Chomsky.*

«Abscondisti haec a sapientibus»

La propuesta metodológica defendida por Descartes fue dada a conocer con tal optimismo y entusiasmo en todas y cada una de sus obras que no puede cabernos duda

alguna acerca del valor que Descartes atribuyó al desarrollo de las ciencias. Para sugerirnos las expectativas que había vinculado al mecanicismo científico y a su correspondiente fundamentación, Descartes optó por hacernos saber que no podía pensar ocupación más noble y más destacada *a la que dedicar* el resto de sus días. *Asimismo, ninguna otra tarea podía ser más beneficiosa si lo que se pretendía era mejorar las condiciones de vida del hombre. El proyecto tenía tal interés que justificaba la necesidad y la urgencia de que los Estados otorgasen la protección y la financiación necesaria. De este modo, sería posible esperar que se orientase «con una misma finalidad la vida y los trabajos de muchos». Este es el objetivo que Descartes recomienda seguir con firmeza.*

Estimo que Descartes se pronunció con tal frecuencia y claridad sobre estos temas, que no se vería secundado por quien hiciera públicos juicios sobre la ciencia que pudieran desviar la atención de algunos o bien evitar que otros sumaran sus fuerzas para alcanzar estadios superiores de desarrollo y de aplicación del mecanicismo.

Ahora bien, no sólo debemos considerar el programa que Descartes propuso a los hombres de su siglo, sino también las valoraciones que justifican su dedicación personal a tal programa. Por una parte, determina con toda claridad la jerarquía de las ocupaciones y el criterio que permite atribuir el primer puesto a la ocupación escogida por él: «sin desear afirmar nada sobre las ocupaciones de los otros, estimaba que no podía hacer nada mejor que continuar ejercitando aquella que tenía; es decir, emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar tanto cuanto pudiese en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había prescrito». Por otra parte, Descartes vincula el desarrollo de la propia razón «el logro de las compensaciones más agradables y más saludables que pueden alcanzarse en esta vida».

¿Hasta qué punto Port-Royal podía presenciar como testigo mudo la difusión de estas ideas? Ya hemos explicado el primer paso dado por Arnauld: instrumentalizar a Descartes, acentuando el espiritualismo de su filosofía, con el fin de favorecer la presencia de San Agustín. El resultado fue claro: se provoca la reacción ilustrada contra el cartesianismo, cuando matizando cabría decir, como lo ha hecho Gouhier, que tal reacción es generada por y contra «el cartesianismo agustinizado» [9]*. El segundo paso exigía proponer los valores que Port-Royal consideraba nucleares de acuerdo con su concepción del hombre como «hombre caído». En primer lugar, se imponía una toma de posición respecto de la valoración del saber. Esta valoración puede ser evocada recordando el precepto que Saint-Cyrant ofreció a Arnauld cuando éste requirió su consejo. En esta oportunidad Saint-Cyrant le insta a la lectura de Las Santas Escrituras y a meditar todas y cada una de sus palabras con el mismo cuidado y atención con que pesaría una pieza de oro. La razón de ello, según nos da a conocer Sainte-Beuve, era ésta: «Es preciso que forméis una biblioteca interior y hacer llegar hasta vuestro corazón toda la ciencia que acapara vuestra cabeza, para referirla a su origen y difundirla cuando agrade a Dios. Nada hay tan peligroso como el saber y la sentencia del Hijo de Dios es espantosa:* Abscondisti haec a sapientibus» [10].

Este mensaje gravita sobre La Lógica o El Arte de Pensar. *Por ello, se nos recuerda que el hombre puede adoptar una actitud muy distinta a la que postulan los sabios: «Todos pueden remitirse a lo que hemos de conocer acerca de las cosas en la otra vida y, en cuanto se refiere al orden del mundo, todos pueden confiar en la sabiduría y bondad de quien lo gobierna.» Esta es, en verdad, la actitud más acariciada por un portroyalista. Fácil es, pues, comprender no sólo que se califique de «entretenimiento bastante vano» la trabajosa actividad de quien consume todas las fuerzas de su espíritu en el estudio de las ciencias, sino que se emita la siguiente valoración de las ciencias que acaparaban los primeros puestos de la jerarquía del saber en el siglo XVII, esto es, la geometría, la astronomía y la física: «estas ciencias no sólo poseen secretos y sutilezas muy poco útiles, sino que, consideradas en sí mismas, son todas inútiles».*

Son igualmente significativas las reiteradas referencias a «los que son estimados como sabios», pero que, en realidad, «no son sabios»; esto es, no son considerados sabios por Arnauld y Nicole porque no han comprendido que el saber debe de estar absolutamente supeditado a la rea-

lización de la vida espiritual y ésta, a su vez, a «la salvación». Por esta razón, Arnauld y Nicole acentúan con expresiones dignas de figurar en Los Pensamientos *de Pascal que «únicamente poseen un objeto sólido, real y subsistente, aquellos que refieren su vida y sus acciones a las cosas eternas; todos los otros aprecian la vanidad y la nada y sólo corren en pos de la falsedad y de la mentira».*

En consecuencia, sólo quienes adecúan a este fin («referir su vida y sus acciones a las cosas eternas») todos y cada uno de sus actos, merecen «ser estimados como prudentes y sabios, aunque fueren poco exactos en sus razonamientos acerca de las materias que son propias de las ciencias». Sin embargo, quienes proceden con exactitud al indagar la verdad en las ciencias, pero no guían su vida de acuerdo con tal criterio «son considerados en Las Escrituras como locos e insensatos; es más, hacen un mal uso de la lógica, de la Razón y de la vida».

Otro orden de razones son utilizadas con toda claridad por Arnauld y Nicole para convencer a los lectores de La Lógica o El Arte de Pensar. *Efectúan constantemente una contraposición del ámbito teórico con el práctico, haciendo notar que sólo los juicios que hemos de realizar «acerca de la bondad o maldad de las cosas» son realmente ineludibles y requieren toda nuestra atención. La razón de ello es clara: en base a tales juicios conducimos nuestras vidas, reglamos nuestras costumbres y, en definitiva, podemos «alcanzar la dicha o desdicha eternas». Este es el criterio que lleva a Arnauld y Nicole a defender que «el espíritu de los hombres es excesivamente valioso, su vida demasiado breve y su tiempo demasiado precioso como para consumirlos en las insignificantes tareas que son propias de quienes emplean su tiempo midiendo líneas, examinando las relaciones que guardan entre sí los diversos ángulos o analizando los movimientos de la materia».*

Este es uno de los mensajes centrales de La Lógica o El Arte de Pensar. *El propósito moral de esta obra se impone al lector a medida que repasa sus páginas. Desde la primera de ellas se nos advierte de lo que debería constituir nuestra preocupación fundamental: «No sólo es difícil distinguir la verdad del error en las ciencias; también lo es en la mayoría de los asuntos debatidos por los hombres y de*

los negocios en que se ocupan. Hay por doquier diferentes caminos, unos verdaderos y otros falsos; la razón debe efectuar su selección.» Ahora bien, aunque sea preciso confiar a la razón esta empresa, también será menester no incurrir en optimismos y ser conscientes no sólo de la diversa capacidad de los hombres, sino, sobre todo, de que «el hombre perdió por el pecado la verdadera grandeza y la verdadera excelencia» y de que al separarse de Dios ha unido «la felicidad a una infinidad de cosas en cuyo amor se ha precipitado para buscar en ellas la felicidad perdida».

A medida que se destacan las categorías que Arnauld y Nicole asumen, fácilmente se aprecia que La Lógica o El Arte de Pensar *había de llamar la atención sobre otros puntos, v. gr., que quienes se dedican por entero a distinguir la verdad del error en las ciencias, incurren en una de las formas de concupiscencia propias del hombre caído: la concupiscencia de los sentidos, del conocimiento. Por ello, Arnauld y Nicole sólo pueden reconocer un valor instrumental al estudio de las ciencias y conceder una mayor presencia en su tratado a cuantas formas de ser propias del hombre ponen de relieve sus consecuencias del pecado original. Su pesimismo no puede ser explicitado con mayor claridad: «El hombre por naturaleza no sólo tiende a amarse a sí mismo, sino que también es celoso, envidioso y taimado. Sólo con pena acepta que otros le aventajen por alguna cualidad, porque cada uno ambiciona todas para sí.»*

La Lógica o El Arte de Pensar *reitera con diversas fórmulas un mismo criterio: «la filosofía es una plaga que afecta a la vida cristiana». Estas palabras han sido tomadas del Prefacio de* La Comunión Frecuente. *Al emitir esta opinión, Arnauld retoma unas palabras de fray Luis de Granada y hace referencia a la obra en que las formuló:* El Tratado de la Oración. *La cita como el capítulo en que aparece es muy significativo de lo que se pretende recuperar. Fray Luis de Granada advierte que la especulación del entendimiento, aunque se aplique al campo de la teología, «se bebe toda la virtud del ánima y deja como yerma y seca la voluntad para que no sienta ni guste a Dios». Arnauld recoge la doctrina de fray Luis porque también defiende que «una de las ocupaciones más contrarias a la devoción es la susodicha especulación».*

El mensaje de Arnauld y Nicole recupera y difunde viejas categorías, intentando su revitalización al ser asumidas por quienes acepten una reforma determinada de la espiritualidad. De acuerdo con tales categorías el afán prioritario de «los que son estimados como los más sabios» es considerado como «una vana ilusión», destacando que sería «infinitamente más importante entregarse al conocimiento de las falsas ideas que los hombres se hacen de la bajeza y de la felicidad».

Adquirir «la justedad de espíritu» llevará a que los hombres eviten la mayor de las imprudencias: «no emplear el tiempo y la vida propias en algo que puede servir para alcanzar una vida que nunca habrá de concluir». Prescribiendo reglas que regulen la indagación de la verdad no se alcanza esa justedad de espíritu. También es necesaria una ascética *que modifique lo que el hombre es por naturaleza. La índole moral del sabio puede explicar muchos de sus errores y, por ello, han de examinarse los sofismas que son provocados por el amor propio, el interés o la pasión. Esta es la razón que llevó a Arnauld y Nicole a abundar en el análisis de «las causas internas del error». Al conceder tanta importancia a esta temática eran coherentes con su concepción del hombre como hombre caído y con su defensa del agustinismo que reitera la necesidad de que la razón tome su punto de partida en la revelación. Ahora bien, la asunción de estas tesis equivalía a establecer otros tantos puntos de disociación con el pensamiento de Descartes.*

Es incuestionable la presencia de categorías cartesianas en La Lógica o El Arte de Pensar. *Ahora bien, también es claro que algunas de estas categorías son, a su vez, integradas dentro de un marco conceptual totalmente ajeno a Descartes, v. gr., «error», «ciencia», son categorías que, a su vez, son conceptualizadas en base a otras como «hombre caído», «concupiscencia de los sentidos». No es menos cierto que las críticas vertidas por Descartes a la lógica escolástica constituían un lugar común y eran incorporadas por pensadores como Locke. No son, pues, estos argumentos contra la lógica escolástica los que caracterizan el propósito de Arnauld y Nicole al redactar* La Lógica o El Arte de Pensar. *Más bien parece que un tema sirve de apoyo constante a las reflexiones que paulatinamente se incorporan a este tratado de lógica: convencer a sus lectores de que «el espíritu de quienes sólo aman lo mundano no tiene por objeto más que vanos fantasmas que les distraen y les ocupan de modo deplorable». La evolución que recoge el texto de esta Lógica, parece sugerir que la temática lógico-formal pierde importancia a medida que se publican las distintas ediciones. Sin embargo, se reiterará la presencia de ejemplos que sirven al propósito apuntado. Tal es el caso de uno de ellos: «La ciencia y las riquezas no hacen al hombre dichoso.»*

La edición castellana: criterios de organización del texto

La Lógica o El Arte de Pensar *cuenta con cuidadas ediciones críticas; nos referimos tanto a la realizada por Brekle (Stuttgart, 1965) como a la de Clair Girbal (París, 1965). Ahora bien, no sólo puede accederse al conocimiento de esta obra recurriendo a estas ediciones; también las bibliotecas de aquellas universidades que gozaron de una presencia cultural en nuestros siglos XVII y XVIII suelen registrar en sus catálogos uno o varios ejemplares pertenecientes a una u otra de las cinco ediciones de esta obra, publicadas entre los años 1662 y 1683, o bien a algunas de las múltiples reediciones o traducciones al latín, inglés, italiano o castellano.*

La autoría de Arnauld y Nicole es tan incuestionable como innecesario e indescifrable es decidir a qué partes de La Lógica o El Arte de Pensar *alcanza la actividad de cada uno de ellos; cabe pensar que Arnauld y Nicole aplicaron la máxima de Saint Cyran, auténtico instaurador de los principios que rigen la actividad de los portroyalistas. Claramente dejó dicho que «cuando llegue el momento de dar a conocer alguna obra, será preciso que esto se haga siempre observando la regla del silencio, poniendo a todos ante la dificultad de conocer quiénes son sus autores»* [11].

Tanto el cotejo de alguno de los ejemplares de las diversas ediciones de La Lógica *como la utilización de cualquiera de las dos ediciones críticas citadas evidencian que esta obra fue reiteradamente modificada, retocada y amplia-*

da, obedeciendo a propósitos confesados y a preocupaciones de muy diverso signo. Así, por ejemplo, en el «Privilegio» correspondiente a la edición de 1683 se nos indica que múltiples adiciones han tenido como fin «destruir todos los falsos razonamientos utilizados por los calvinistas contra los católicos». Lecturas realizadas atribuyen a estas modificaciones la finalidad de restar toda importancia al formalismo *en la presentación de la lógica. Tal es el caso del estudio de C. Pariente: «Sur la thèorie du langage à Port-Royal.»*

Tanto la existencia de variantes tan destacadas como las posibles lecturas que pueden realizarse obligan a que la edición castellana de La Lógica o El Arte de Pensar *deje constancia de tales modificaciones y a que, al recoger tan considerable número de variantes, se haga de una forma* funcional, *esto es, evitando que la utilización de esta traducción pudiera resultar engorrosa a sus lectores. La aplicación de este criterio nos ha llevado a desechar el sistema de presentar a doble columna las variantes de las dos ediciones más importantes: de la edición de 1662 y de la de 1683. A la vez, dotar de funcionalidad a esta edición exigía que el lector siempre pudiera identificar* desde qué época *un texto formó parte de* La Lógica o El Arte de Pensar.

Era preciso asumir un segundo principio: los lectores pueden estar animados por los intereses más dispares. *Consecuentemente, se han de facilitar cuantos textos o expresiones formaron parte de esta obra, ya que pueden adquirir una relevancia especial para determinados intereses de un posible lector; por otra parte, sólo una aplicación rigurosa de este principio permitirá el análisis y valoración de los criterios que presumiblemente guiaron la introducción de nuevos textos o la supresión de otros. Si como indica L. Marin, la lógica de Port-Royal «constitue un objet en déplacement et ce déplacement a un dessein signifiant»* [12], *era preciso incorporar todas las variantes dejando al posible lector su valoración e interpretación.*

La aplicación de estos criterios hace totalmente inviable reproducir, previa revisión, la edición castellana de La Lógica o El Arte de Pensar, *publicada en Madrid en 1759: sería imposible conocer y, en consecuencia, pronunciarse acerca de la génesis de esta obra. Por otra parte, su traductor, siguiendo criterios de época, introduce cuantas*

expresiones aclaratorias o sinónimos estima oportuno. Así, por ejemplo, esta obra fue dada a conocer con el título El Arte de Pensar o La Lógica Admirable [13].

Asimismo, la pretensión de ofrecer de modo funcional todas las variantes imponía seleccionar dos ediciones de La Lógica o El Arte de Pensar *para que se pudiera apreciar con toda claridad el punto de partida y el estadio final de esta obra, así como el momento y edición en que se introducen las variantes más significativas. De este modo, la génesis de esta obra podría seguirse con relativa desenvoltura siendo, por otra parte, fácil identificar el estado inicial y final del texto, representados por la edición de 1662 y por la edición de 1683, aunque capítulos, párrafos o expresiones hubieran sido introducidos en cualesquiera de las otras ediciones.*

En consecuencia, el texto castellano debería presentarse de modo tal que en todo momento quedara constancia de la coincidencia o diversidad del texto de la primera y de la última edición. Esto sólo se podría lograr si se presentaban ambos textos de modo que siempre fuera posible el cotejo de dos ediciones, o bien de modo tal que, recurriendo a diversos signos, se pudiera indicar si el texto permaneció desde la primera a la última edición revisada por Arnauld-Nicole, si el texto fue suprimido o bien si pasó a integrar el cuerpo de La Lógica *en alguna de las ediciones intermedias.*

Ya hemos indicado que, por razones de funcionalidad, hemos evitado el recurrir a textos paralelos. Asimismo, hemos desechado presentar el texto de la primera edición para incluir en nota otros estados de texto (sistema utilizado por Clair Girbal), porque tal proceder supone modificar sustancialmente el texto final de La Lógica o El Arte de Pensar. *Recogiendo el modo en que Claudio Guillén califica a «la nota» como género, cabría preguntarse: ¿Por qué «postrar a los pies del texto» lo que llegó a constituir el texto de esta* Lógica? *No hemos encontrado razón alguna que autorizara generalizar tal modo de presentar la edición castellana y, por otra parte, sí que era fácil recurrir a un conjunto de signos que nos advirtieran de que estamos ante una variante. Esta es la solución por la que hemos optado.*

No obstante, un conjunto de variantes habrían de perderse. En primer lugar, cuantas variantes fueran de índo-

le ortográfica, pues dejar constancia de las mismas en nota sólo tendría interés para los estudiosos de la lengua francesa que, sin duda, recurrirán a utilizar las ediciones de época o las ediciones críticas; en este caso, la edición realizada por Clair Girbal. Otro tanto ha sucedido con las variantes tipográficas (distintos tamaños de letra, diversa disposición del texto, distinto tipo de letra) que sólo en alguna ocasión contada hemos reproducido por estimar que reviste una especial importancia. Finalmente, deberían omitirse aquellas variantes que podrían ser consideradas para determinar fenómenos de pronominalización, variaciones de disposición de adjetivos o adverbios, erratas, etc. La inclusión de tal tipo de variantes en nota hubiera supuesto un suplicio inútil para los lectores y una costosa tortura para los linotipistas y montadores.

Especial mención merece el uso que hemos realizado del manuscrito (núm. 19915) de la Biblioteca Nacional de Francia que, utilizando el sistema de doble columna, aparece registrado en la edición de Brekle. Es claro que se trata de una copia, de excelente conservación y de gran calidad y claridad caligráfica; estamos ante una de las «copias» a las que aluden Arnauld-Nicole en La Advertencia *que sirvió para presentar la edición de 1662. Esta y otras copias como ésta «forzaron» la publicación de* La Lógica o El Arte de Pensar. *Su reproducción plantea un problema especial: estamos ante una copia cuya fidelidad a la copia original no podemos establecer. Es más, en algunos casos podemos detectar «errores» de los que llevaron a Arnauld y Nicole a efectuar esta edición. Por ejemplo, el título de este manuscrito indica que se presenta* La Logique o L'art de bien Penser. *Estamos, pues, ante una opinión que es* explícitamente *criticada por los autores de* La Lógica o El Arte de Pensar *en su Segundo Discurso: no es necesario introducir «bien» porque quien posee o desarrolla un arte se supone que posee el método para realizar algo correctamente, v. gr., pintar o contar. En consecuencia, no era necesario una reproducción literal del manuscrito y bastaba con utilizar esta copia para conjeturar la extensión original y la posible orientación que debió tener la copia que Arnauld-Nicole facilitaron a su noble alumno. Por ello, dejamos constancia de qué capítulos de la edición primera formaban parte de este manuscrito y qué capítulos ya figuran en la edición primera y, sin embargo, no figuran en esta copia.*

Hechas estas excepciones, el texto que damos a conocer sí que registra cuantas variantes introducen información o cualquier calificación que puede llegar a ser relevante para una posible lectura de la obra. Hemos, pues, recogido todas las variantes, es decir, todas las supresiones de texto, sean cuales fueren sus dimensiones; todas las adiciones de texto e incluso la diversa ubicación de los textos. Finalmente, nos hemos decidido a conservar la paginación de la edición de 1662 y la de la edición de 1683, ya que de este modo no sólo se facilita la localización de referencias en estudios de La Lógica, *sino que se contribuye a destacar de modo muy intuitivo la importancia de las adiciones, así como la diversa ubicación de un mismo texto. La doble paginación de los capítulos ha sido conservada en el Indice de Discursos y Capítulos y también en el Indice de Materias que hemos confeccionado para esta edición.*

En consecuencia, cabe afirmar que el texto ofrecido permite seguir el conjunto de variantes y, a la vez, disponer de ambas ediciones, del texto de la de 1662 y del texto de la de 1683. Basta con atenerse a la numeración de los capítulos que figura entre paréntesis para estar siguiendo el texto y ordenación de la edición de 1662; basta con atender a la numeración principal para seguir la edición de 1683. Así, cuando se lee: Capítulo X *(V.III) se está indicando que estamos ante el capítulo VIII de la edición de 1662 y ante el capítulo X de la edición de 1683.*

El texto se ha organizado utilizando los siguientes signos:

«(——)»: *Cuando un término, párrafo o capítulo es presentado entre paréntesis, estamos indicando que el citado término, párrafo o capítulo sí que integró la edición de 1662, pero que ya no integró la última edición, la de 1683. Para evitar confusiones, los paréntesis de las ediciones originales han sido sustituidos por guiones:* «—».

«(—)[—]»: *Cuando estos símbolos contienen expresiones o términos, son utilizados para indicar que la expresión o término que figura entre corchetes es la de la edición de 1683 y que esta expresión vino a sustituir a la expre-*

sión o término que figura entre paréntesis, propia de la edición de 1662.

«//——//»: Cuando una expresión, párrafo o capítulo aparezca situado entre dos pares de barras, estamos indicando que esta expresión, párrafo o capítulo fue introducido con posterioridad a la edición de 1662. En los casos más destacados (capítulos completos o amplios párrafos), indicaremos en nota o bien al margen la fecha en que se introdujo lo que figura entre pares de barras. La fecha será situada entre corchetes.

«[——]»: Las breves expresiones o términos que figuran entre corchetes recogen aquellas expresiones que no figuraban en la edición de 1662 y que son adiciones. Así, en la edición primera podía leerse: «Discurso en el que se expone el fin perseguido por esta lógica.» Al componerse un segundo discurso para dar respuesta a las objeciones realizadas a la primera edición se hacía necesario ordenar y rotular ambos discursos. Por ello, nuestro texto será el siguiente: [Primer] Discurso en el que se explica el fin perseguido por esta lógica.

«///—///»: En aquellos casos en los que la edición de 1662 incorpora el texto del capítulo correspondiente al manuscrito BN 19915, pero existen importantes variantes al haberse incorporado texto, señalamos la incorporación del texto situándola entre este símbolo.

Al introducir estos signos en el texto pensamos que no construimos un nuevo texto y sí que pueden apreciarse las variantes y su posible sentido. Ello conduce a disponer prácticamente del texto de la edición de 1683, pero marcando en el propio texto las diferencias con la edición de 1662.

El cuerpo de notas que acompaña al texto de la edición tiene un carácter fundamentalmente auxiliar e informativo, siendo deudor en cuanto se refiere a la ubicación de la mayor parte de las referencias de las ediciones de Brekle y de Girbal. No obstante, y siguiendo pautas de la colección, presentamos la traducción de aquellos textos que pudieran ofrecer una especial dificultad y ofrecemos, no sólo la referencia sino también el contexto del que ha sido tomada.

Sólo nos resta añadir que nuestra traducción ha pretendido ser fiel a los supuestos filosóficos que abriga la propia terminología utilizada por Arnauld-Nicole, v. gr., psicologismo. Por ello, no hemos realizado adaptación alguna de la terminología, *respetando, en la medida en que ha sido posible, la puntuación, así como la estructura de los párrafos. Utilizando palabras de Ortega, pensamos que esta traducción puede ser un «camino hacia la obra». La ordenación conferida al texto esperamos que hagan más llevadero este «camino» que cada lector puede emprender con el fin de «dirigirse» a puntos muy diversos.*

En la medida que este trabajo pudiera tener algún valor, lo dedico al profesor don Fernando Montero Moliner en un momento en el que el interés no puede empañar en lo más mínimo mi sincera gratitud y reconocimiento hacia su magisterio.

NOTAS A LA INTRODUCCION

[1] H. G. Gadamer, *Verdad y Método,* Salamanca, 1977, p. 48.

[2] F. Bouillier, *op. cit.,* II, Bruselas, 1969, p. 160.

[3] J. L. Arce Carrascoso, «Metodología cartesiana y Lógica de Port-Royal», *Anales de Metafísica,* Madrid, 1972, VII, pp. 67-68.

[4] F. Bouillier, *op. cit.,* II, p. 209.

[5] Sainte-Beuve, *Port-Royal,* t. III, París. 1964, p. 439.

[6] Pascal, *Del arte de persuadir,* en edición realizada por Dampierre (Madrid, Alfaguara, 1981, p. 299).

[7] Rodis-Lewis, «Augustinisme et Cartésianisme à Port-Royal», *Descartes et le Cartésianisme hollandais,* París, 1950.

[8] A. T. Descartes, V, 178.

[9] Gouhier, *Cartésianisque et Augustinisme au XVII siècle,* París, Vrin, 1978, pp. 168-169.

[10] Sainte-Beuve, *op. cit.,* t. I, p. 512.

[11] Alguna edición, como la de Dickoff-James (*The Art of Thinking,* Bobbs-Merril, C. 1964), silencian totalmente a Nicole. Sobre el precepto del anonimato, ver en Sainte-Beuve, *Port-Royal* (vol. I, p. 568).

[12] L. Marín, *La critique du Discours,* p. 24.

[13] El volumen en el que se facilita la traducción de *La Lógica* era acompañado de otro volumen, titulado *Censura sobre el Arte de Pensar o La Lógica Admirable,* escrita en latín por el padre Eusebio Amort y traducida al castellano por Joseph Fernández. La fecha de la edición junto con el hecho de que *La Lógica* se dé a conocer con esta Censura son altamente significativos, pues nos pone en presencia de detractores y seguidores de la misma. De esto último también tenemos noticia por Jovellanos: «Toda la juventud salmantina es port-royalista» (*Diarios,* VI, 20, III, 1975, vol. III, página 10).

CRONOLOGIA

1600

Corneille JANSEN, nacido en Ackoy en 1585, entra en contacto con Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne (nacido de noble familia en Bayona en 1581), profundizándose a lo largo del primer decenio del siglo su convivencia, amistad y trabajo en común: «lectura de los Santos Padres», según nos ha transmitido Guez de Balzac.

1620

Duvergier de Hauranne toma posesión de la Abadía de Saint-Cyran-en-Brenne, pasando a ser conocido como el abad Saint-Cyran. A los dos años contacta con el Oratorio, círculo de espiritualidad dirigido por Bérulle, a quien Saint-Cyran atribuirá «casi todo lo bueno que la Iglesia de Francia ha conseguido».

1635

Se publica el libelo *Mars Gallicus,* obra en la que Jansenio censura con acritud la política de alianzas con los protestantes, que fue dirigida y protagonizada por Richelieu con el fin de garantizar la hegemonía del monarca francés Luis XIV. Aunque no se manifiesta por escrito y a favor del *Mars Gallicus,* Saint Cyran comparte esta censura.

1638

Con carácter ocasional y por encargo de Zamet, Saint Cyran se hace cargo de la dirección espiritual de la Abadía de Port-Royal-des-Champs; el 14 de mayo de este mismo año, Richelieu ordena su prisión en el castillo de Vincennes. Saint Cyran no será liberado hasta dos meses después de haberse producido la muerte de Richelieu (1642), quien, para ordenar su prisión, debió valorar la influencia de Saint Cyran sobre la opinión pública. Antes de morir, Saint Cyran confía a A. Arnauld (1612-1694) la defensa del *Augustinus,* de Jansenio.

1640

Se publica la edición francesa del *Augustinus* contando con la aprobación de cinco doctores, tres de ellos pertenecían a la Sorbona. A los siete meses de haberse logrado su publicación, Richelieu promueve que serviciales teólogos declaren «muy perniciosa» esta obra; por el contrario, la mayoría de los doctores de la Sorbona, reunidos en asamblea, reiteran que la doctrina del *Augustinus* puede ser atribuida a San Agustín y a los Santos Padres. El *Augustinus* pasará a ser el pretexto para una polémica sin fin y en la que quienes polemizan (Roma, Richelieu, jesuitas, obispos, etc...) adoptan políticas muy diversas, según varían sus intereses.

1643

Las polémicas sobre la predestinación y la gracia pasan a segundo plano ante la polémica que despierta *De la fréquente Communion,* de Arnauld. Los ataques de sus adversarios contribuyen a multiplicar la difusión de este tratado. Tales ataques provocan la publicación *De la Tradition de l'Eglise,* en el que Arnauld recoge testimonios de los Padres de la Iglesia y tradiciones que avalan su doctrina sobre el uso de los Sacramentos expuesta en *De la fréquente*

Communion. El Clero de las parroquias se adhiere paulatinamente a tales doctrinas.

1646

Comienza a funcionar *Les Petites Ecoles* (cul-desac de Saint Dominique en París). Lancelot enseña griego y matemáticas; Nicole enseña filosofía y retórica; Guyot, latín. Desde 1642 se venía ejerciendo un cierto preceptorado sobre hijos de amigos de Port-Royal. En el momento de mayor normalidad no parece que el número de alumnos fuera superior a cincuenta. El 10 de marzo de 1660 serán cerradas por orden real. *Los Métodos,* como diversas traducciones de Cicerón, Virgilio, Comedias de Terencio, cuarto y sexto libro de *La Eneida, Los nuevos elementos de Geometría, La Gramática General,* etc..., están vinculadas a la actividad docente: en realidad, estamos ante material preparado para desarrollar la enseñanza.

1650

Los hombres de Port-Royal comienzan a ser vistos no sólo como una escuela de teología, sino también como un partido que puede organizar una oposición que está a favor de La Fronda, contra Mazarino y a favor del cardenal de Retz. Esto intenta ponerse de relieve en 1654 al hacerse público el trabajo de Marandé, *Inconveniens d'estat procédans du jansénisme.* Cabe pensar a partir de las críticas y propuestas realizadas (modificación del sistema de impuestos, reforma de la Justicia, leyes contra el lujo, prohibición de duelos, persecución de la simonía, etc...), en *Mémoire pour un souverain,* de Arnauld, que el régimen monárquico de Francia no gozaba de *la sincera adhesión* de los Port-Royalistas. Su rigorismo moral chocaba frontalmente con aquel estado de normas y costumbres.

1653

La bula *Cum occasione,* de Inocencio X, condena cinco proposiciones, cuatro como heréticas y una como falsa, que venían a resumir los errores del *Augustinus:*

Ciertos preceptos divinos pueden ser de imposible observancia para los justos, porque falta la gracia que haría posible su cumplimiento.

En el estado de naturaleza caída nunca se resiste a la gracia interior.

Para el mérito y demérito basta con que el acto haya sido libre de coacción; no es indispensable que haya estado libre de necesidad.

Los semipelagianos eran heréticos al defender la necesidad de una gracia interior que previene para cada acción y que fuese tal que la voluntad humana pudiese o bien resistir o bien obedecer.

Es un error semipelagiano pretender que Cristo ha muerto por todos los hombres.

Según Arnauld sólo la primera, y dentro de un contexto que garantiza su ortodoxia, se encuentra en el *Augustinus*. No las otras.

1656

El 14 de enero, Arnauld es condenado por la Sorbona y se refugia en Port-Royal, donde coincide con Pascal. A partir de enero de este año comienzan a aparecer *Las Provinciales*, careciendo de «Privilegio». Crecía el éxito y el nombre de su autor seguía siendo desconocido. Tres importantes libreros (Petit, Savreux y Deprez) son detenidos. Se prosigue con la difusión y venta de *Las Provinciales*. Nicole colabora a su difusión al traducirlas al latín.

1662

Se publica *La Logique ou L'art de Penser*.

1667

Publicación del *Nouveau Testament de Mons*, cuya traducción había sido realizada por Sacy. De esta forma, Port-Royal continúa una tradición que defendió la lectura de las Sagradas Escrituras como un derecho de todo el mundo. En la misma dirección se inserta la traducción por Sacy y la publicación en francés (1672-1669) de *La Gran Biblia*.

1679

Arnauld inicia su vida de exilio, refugiándose inicialmente en los Países Bajos, en compañía de Nicole. Monseñor Gante, Bruselas, conocerá su penoso exilio. Rechaza volver a Francia porque fieles amigos aún (1684) seguían encarcelados. Morirá el 8 de agosto de 1694.

1681

Arnauld publica *Considérations sur les affaires de l'Eglise*. Abiertamente defiende la causa de los obispos contra las pretensiones que seguía ostentando la corona y denuncia que los obispos no se percaten de que el papa sólo desea garantizar la libertad canónica de sus iglesias.

1685

El 15 de octubre Luis XIV revocó el Edicto de Nantes.

1709

Las religiosas de Port-Royal son dispersadas por orden real, siendo demolido el monasterio al año siguiente, de modo que «no quedara piedra sobre piedra», y siendo ordenada la dispersión (XI-XII de 1711) de las cenizas de ilustres personajes enterrados en el cementerio de este monasterio (Pascal, Racine, etc.). Luis XIV captó que se difundía algo que parecía claro para un núcleo importante de sacerdotes y obispos ligados a Port-Royal: la autoridad «legislativa y coactiva» debería residir en «la sociedad que ha

de facilitar su consentimiento expreso o ha de contar con la aprobación tácita de la multitud».

1715

El 1 de septiembre muere Luis XIV. Su política y presión sobre Roma para anular toda influencia de Port-Royal (bulla *Unigenitus*) habían logrado que París, según un cronista, fuera jansenista «de los pies a la cabeza». La tiranía política como la tiranía religiosa eran igualmente reprobadas; ambas jerarquías comenzaban a ser puestas en cuestión: *Du gouvernément des diocèses en commun par les Evêques et les Curés* (Guy Drappier); a su vez, Meslier ya se había cuestionado en su *Testamento,* «dónde estaban esos generosos asesinos de los tiranos que hemos conocido en los siglos pasados».

BIBLIOGRAFIA

A lo largo del siglo xx, y contra todo pronóstico que hubiese considerado las orientaciones de los programas universitarios de nuestras Universidades, Port-Royal ha venido siendo objeto de múltiples estudios, llegándose a rebasar sorprendentes cotas bibliográficas. La relevancia intelectual de los portroyalistas, la diversidad de campos a los que prestaron su atención, la acritud de las polémicas en que se vieron mezclados, la profunda incidencia que los componentes y rectores de Port-Royal lograron alcanzar en los movimientos de reforma de la espiritualidad y de las costumbres, han favorecido, sin duda alguna, la multiplicación y diversificación temática de los estudios. Todo ello ha venido aconteciendo en un siglo que, como el xx, ha reescrito la historia y le ha otorgado nuevas funciones.

Es claro que este apartado bibliográfico ha de sugerir diversos motivos que pueden justificar la comparecencia de un posible lector ante esta obra y, a la vez, ha de precisar criterios que hagan posible identificar los canales de influencia y de difusión de esta obra. Siendo tan compleja la situación bibliográfica y aceptándose la validez de estos objetivos generales, ¿se podría excluir de esta bibliografía toda mención de obras que no contemplasen directamente los «típicos» problemas de la lógica? Hemos estimado que tal exclusión supondría, al menos, un mal servicio al lector porque, en primer lugar, *La Lógica o El Arte de Pensar* es un alegato contra la enseñanza y estudio de aquellos problemas que seguían pasando por ser los «típicos» temas de la lógica; además, es preciso razonar la orien-

tación que Arnauld y Nicole pretendieron imprimir a los estudios de lógica. Es clara la presencia de categorías no-lógicas y, en consecuencia, necesario considerar un campo temático más amplio: el conjunto de deseos, sentimientos e ideas que reúne a los miembros de esta escuela.

Ahora bien, ¿al ampliar el campo temático de las referencias bibliográficas no se corre el peligro de construir un listado bibliográfico que, además de no ser completo, podrá parecer interminable y, por tanto, innecesario? El peligro nos ha parecido tan real que sólo hemos recogido en el apartado de «estudios generales» aquellos trabajos que, siendo *relativamente accesibles* para el lector castellano, ponen en sus manos una base *documental y bibliográfica* muy completa; estudios que han de ser valorados como otras tantas rampas que orientan la ulterior búsqueda bibliográfica en un campo de temas a la vez que ponen al lector en presencia de los tratadistas clásicos, v. gr., Orcibal, Willaert, Ceysens, etc. Con estas referencias bibliográficas también hemos pretendido salir al paso de la corriente interpretativa y bibliográfica más conocida entre nosotros, pues hospeda cuestiones que gozan del beneficio de la actualidad y de los programas universitarios. Nos referimos a la interpretación que tiene como último eslabón a Chomsky.

¿Qué temas pueden favorecer el conocimiento de las ideas, aspiraciones y sentimientos de este grupo? ¿Qué estudios generales no podían ser silenciados? La corta vida del movimiento portroyalista, así como el conjunto de intrigas que sobresaltaron de modo continuo la azarosa existencia de sus Centros e Instituciones son algo más que anécdotas o que el producto de unas intrigas, desplegadas por jesuitas o jansenistas y carentes de toda orientación y justificación. Por otra parte, el intenso impacto que tan reducido grupo de personas logró provocar en amplios sectores de población, así como la amplia difusión que las doctrinas portroyalistas alcanzaron y a las que nuestro país no fue ajeno, contribuyen a descalificar toda explicación histórica que reduzca las réplicas doctrinales a manifestaciones de un «orgullo y odio» mal compensados o a una «ambición y envidia» desmedidas. La invocación de tales categorías no permite comprender algo fundamental: *la inviabilidad del rigo-*

rismo-moral propuesto por Pascal o Arnauld, Nicole o Saint-Cyran.

La lectura de los estudios generales incluidos en esta bibliografía permite valorar en qué medida la vida doctrinal y la difusión del movimiento portroyalista están orientadas por los criterios que rigen *la reforma de la espiritualidad.* Por ello, es inevitable facilitar documentos que nos den a conocer su agria y penosa convivencia con otros grupos y movimientos religiosos, filosóficos, políticos que trataron de interferir y cegar la influencia que los portroyalistas pretendían conquistar en su época.

La reforma de la espiritualidad fue presentada como *un valor sustantivo, fundamentante y orientador* de la dirección que debería adquirir la reforma de otras instituciones, por ejemplo, las docentes. Es, pues, claro que los documentos básicos de Saint Cyran deben ser considerados junto con el de Arnauld *(Mémoire sur le réglement des Etudes dans les lettres humaines)* o el de Coustel *(Les règles de l'Education des enfants).* Pero tal tipo de trabajos requiere a su vez el estudio de aquellos textos que fueron creados y utilizados para transformar, por ejemplo, la enseñanza de las lenguas («Los Métodos») o de las Matemáticas («*Sobre el espíritu geométrico y el Arte de Persuadir,* de Pascal, o bien, *Los Nuevos Elementos de Geometría,* de Arnauld). El hecho de haber sido altamente innovadores y de presentar una alternativa cuyo alcance no fue ni solamente ni principalmente didáctico, así lo atestigua la historia de la gramática y de la filosofía, explican la gran influencia que tuvieron sobre otros estudios que contribuyen a multiplicar su difusión; tal sería el caso del trabajo de Rollin, rector de la Universidad de París.

En la medida en que la lectura de *La Lógica o El Arte de Pensar* nos lleve a considerar el cuadro conceptual en el que se comprende la valoración del conocimiento y de la ciencia, la necesidad de evitar las ideas confusas en el campo de las costumbres y no sólo en el de la física, la urgencia que para cada hombre posee formar el propio juicio, estaremos ante la necesidad de recurrir a uno u otro de los estudios generales que damos a conocer.

Consideración bibliográfica especial han merecido los problemas lógicos, semánticos y metodológicos, al igual

que el apartado de ediciones. Hemos creído oportuno incluir en el apartado de ediciones un conjunto de observaciones que pueden contribuir a orientar con mayor precisión sobre la influencia de esta obra. Finalmente, debe considerarse que, tratando de evitar repeticiones innecesarias, no reproducimos trabajos que ya son citados en la bibliografía confeccionada por Brekle; únicamente hemos pretendido actualizar esa bibliografía.

I

Ediciones de «La Lógica o El Arte de Pensar»

1662, Paris, chez Ch. Savreux
1662, Paris, chez J. de Launay
1662, Paris, chez Savreux, Guignart et de Launay
1664, Paris, 2ª éd., chez Ch. Savreux
1668, Paris, 3e éd., chez Ch. Savreux
1671, Lyon, 4e éd., rev. et augm.
1674, Paris, 4e éd., rev. et augm. En la boutique de Ch. Savreux, chez G. Desprez
1674, Lyon, Claude de la Roche
1675, Amsterdam, chez A. Wolfgang
1675, Lyon, 4e éd., chez M. Liberal
1683, Paris, 5e éd., chez G. Desprez
1684, Amsterdam
1684, Lyon, 5e éd., chez A. Thomaz (M. Liberal)
1685, Amsterdam, 6e éd., chez A. Wolfgang
1697, Amsterdam, 7e ed., chez Wetstein
1700, La Haye (?)
1708, Amsterdam, 8e ed., chez Marret
1709, Paris, 6e éd., chez Vve G. Desprez
1712, Lyon, 6e éd., chez M. Liberal
1714, Paris, 6e éd., G. Desprez et J. Dessessartz
1718, Amsterdam, 9e éd., Vve P. Marret
1724, Paris, 6e éd., G. Desprez et J. Dessessartz

1730, Paris, 6e éd., G. Desprez
1738, Paris, 7e éd., G. Desprez
1741, Utrecht, Néaulme, nouv. éd., rev., corr. et augm.
1748, Paris, Desprez, nouv. éd. rev., corr et augm.
1750, Paris, 8e éd., G. Desprez
1752, Paris, G. Desprez fils et. G. Cavalier
1763, Paris, E.-F. Savoye
1763, Paris, Despilly
1771, Amsterdam, aux dépens de la Compagnie
1775, Paris, Humblot
1775, Paris, Vve Savoye
1807, Paris, Delalain
1816, Paris, Delalain
1824, Paris, Delalain
1830, Paris, Delalain (avec la «Grammaire générale)
1844, Paris, éd. classique, Périsse frères.
1853, Paris, J. Lecoffre
1863, Paris, Belin, par Alph. Aulard
1864, Paris, J. Delalain, par M. L. Barré
1865, Logique de Port-Royal. Précédée d'une notice sur les travaux philosophiques d'Antoine Arnauld et accompagnée de notes par Charles Jourdain. Paris (Hachette)
1868, Nouv. éd., publ. avec des arguments, des notes et une table analytique, par Emile Charles. (Delagrave)
1877/79, Paris, E. Belin, éd. par A. Fouillée.

(Entre 1840-1870 se identifica otra docena de ediciones de l'«Logique».)

1964, Introduction par R. Roubinet. Librairie René Giard, Lille
1965, Edition critique par Pierre Clair et François Girba

Traducciones latinas

1666, Logica sive ars dirigendi cogitationes..., Ex Gallico trd. per Cornelium ab Ackersdyck. Traiecti ad Rh.: Th. ab Ackersdyck.

1674, Logica sive ars cogitandi..., e tertia apud Gallos editione, Londini
1677, Londini
1682, Londini
1682, ed. ult. Lugduni Batavorum apud J. Gaal
1686, Lugduni Batavorum
1687, Londini
1687, Lugduni Batavorum
1694, Lugduni Batavorum
1700, Ultrajecti apud G. Vande Water
1702, editio decima, Lugduni Batavorum apud Joh. du Vivié, Is. Severinum
1704, editio nova, Halae Magdeburgicae apud J. F. Zeitlerum (éd. J. Fr. Buddeus)
1718, ed. undecima, Latinarum omnium accuratissima, sex capitibus ex Gallico Codice nunc primum translatis aucta... Amstelodami
1718, trad. J. Fr. Buddeus Halae
1736, Amstelodami
1749, ed. novissima, plurimis in locis em., ad optimum exemplar Gallicum revisa: in quâ addita sunt 6 capita nullis in ed. Lat. reperiunda. Basileae, Thurneisen.

Traducciones inglesas

1685, Logic, or the Art of Thinking... In four parts... Printed many times in French and Latin, and now... translated into English by several hands. 2 pt. London (T. B. for H. Sawbridge)
1693, The second ed., corrected and amended (T. B. for J. Taylor), London
1696, The third ed. London
1717, ... Done from the New French Edition by Mr. Ozell, London
1818, The Port Royal Art of Thinking (=The First Class of the Course of Education pursued at the Universities of Cambridge and Oxford, vol. 3, pt. 1)

1851, The Port-Royal Logic, 8th ed, (trad., introd. et notes de Thomas Spencer Baynes, Edinburgh), London
1861, London
1872, London.

Traducciones italianas

1746, La Logica, o l'arte del pensare, Venezia.

Traducción castellana *

1759, Arte de pensar o lógica admirable, Madrid. El segundo volumen corresponde a *La Censura sobre el Arte de Pensar,* de Amort.

La ingente contribución de Wilhelm Risse a la historia de la lógica *(Bibliographia Logica, I)* cubre desde el 1472 hasta el año 1800, y puede complementarse con los estudios de L. Hickman, «Late Scholastic Logics: Another Look», *Journal of the History of Philosophy* (1971, pp. 226-234), así como con el catálogo de E. J. Ashworth, «Some additions to Risse's *Bibliographia Logica*», *Journal of the History of Philosophy* (1974, núm. 3, pp. 361 ss.).

Por lo que se refiere a las ediciones de La Lógica o El Arte de Pensar realizadas en el siglo xx, también deseamos dejar constancia de la edición de J. Dickoff and P. James, *The Art of Thinking* (Bobbs-Merrill Company, 1964) y de la edición presentada por Louis Marin (*La logique ou l'art de penser...*, París, Ed. Flammarion, 1970 y 1978).

* El listado procede de la edición de Brekle.

Las ediciones de Brekle y Clair/Girbal merecen una especial consideración, tal como hemos indicado en la Introducción a esta traducción, no sólo por su calidad sino por la deuda que hemos contraído con ellas.

La lista de las ediciones es por sí misma significativa de la difusión que alcanzó esta obra. Pero para determinar aún más su difusión, sería preciso valorar otros datos, por ejemplo, la inclusión de comentarios y recensiones de esta obra en bibliografías que contribuyeron a difundir el interés de su lectura. Es claro que su presencia en las bibliografías de filosofía y en las enciclopedias nos da una idea de la difusión de que gozaba y, a la vez, contribuía a multiplicar su difusión.

Este sería el caso, tanto respecto de *La Enciclopedia* (Diderot) como de la bibliografía de Stockhausen (Berlín, 1752), cuya confección está guiada por el deseo de facilitar una lista de libros muy seleccionada y que pudiera satisfacer las demandas culturales de todos aquellos que no hacen profesión de la difusión y conocimiento de la cultura.

Su presencia en las bibliografías de época pone de relieve que su difusión era tal que venía a ser algo obligado el ofrecer la correspondiente recensión. Así, se pone de relieve al constatar que figura en la bibliografía de Lipen (*Bibliotheca realis philosophica,* Francofurti, 1682) o en la de Hissmann (*Briefe über Gegenstände der Philosophie,* Gotha-Etlonger, 1778). La valoración de estas bibliografías puede obtenerse a partir del estudio de M. Jasenas, *A History of the Bibliography of Philosophy* (pp. 47-70, Nueva York, 1973).

La lista de ediciones, la presencia en las bibliografías debe ser aún complementada con un tercer criterio: los textos y contenidos de esta lógica *se incorporan a conocidos textos universitarios.* Así, a partir de fines del siglo XVII, según avala Bouillier, la mayor parte de los profesores de la Universidad de París y, particularmente, el célebre Pourchot, siguen fielmente esta obra y la reproducen casi totalmente en sus *Cursus Philosophici* o *Instituciones Philosophicae* (*Histoire de la Philosophie Cartésienne,* II, p. 221). Otro tanto sucede en España con Tosca, como ha puesto de relieve A. Domínguez Ibáñez («Tomás Vicente Tosca, introductor del pensamiento moderno en España», *Annals-Ideco,* 1983, pp. 15-79, Torrente). Esta influencia no debe circunscribirse al caso francés; en Inglaterra, *El Arte de Pensar* estuvo prescrito como libro de texto de lógica en Oxford y Edimburgo hasta muy avanzado el siglo XIX (Hacking, *Why does language matter to Philosophy,* Camb. U. P., 1975, p. 26). A su vez, esta presencia directa explica su presencia indirecta; así se advierte en la edición de *Oxford elements* (London, Imp. por K. Green for Grange-Court, Carey Street, 1816), en cuya presentación no sólo cabe hablar de que se sigue el plan de *La Lógica o El Arte de Pensar,* sino incluso de que «el detalle de la obra es esencialmente el de la Lógica de Port-Royal» (Hendel, en *The Art of Thinking,* Bobbs-Merril, C., 1964, p. XIX).

Un cuarto criterio podría servir para medir la difusión de esta obra y, a la vez, para valorar en qué medios se realiza esta difusión: *la aceptación o rechazo por parte de las Universidades.* Así, en el caso de España, Jean Sarrailh informa del rechazo de la misma por el claustro de la Facultad de Artes de Salamanca (1770). Tal oposición contrasta con el informe de la Universidad de Alcalá (1730), donde los autores del mismo señalan que el estudio de Aristóteles (Lógica-Metafísica) no ha servido «para formar y solidar el juicio» y, a la vez, insisten en que se deberían de estudiar «los términos mentales que los modernos llaman ideas», así como que será necesario estudiar el nuevo método de la ciencia, tanto sintética como analítica, y las reglas de la crítica de los textos y de los hechos» (*La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII,* F. C. E., México, 1957). Este simple apunte recuerda partes concretas de *La Lógica o El Arte de Pensar* y, sobre todo, una clara referencia al objeto y fin con el que se debe de estudiar la lógica.

En cuarto lugar se debe recurrir a otro tipo de estudios: aquellos tratados que, *obedeciendo a nuevas orientaciones de la ciencia y conociendo nuevas orientaciones de la lógica,* valoran la influencia de este tratado. Este es el caso del estudio de Alexandre Bain, traducido del inglés al francés por Gabriel Compayré (*Logique dêductive et inductive,* París, 1875, v. I y II). El traductor, después de reconocer que la Lógica de Port-Royal ha llegado a ser «in-

suffisante et arrière» (p. XI), también deja constancia de que en aquella época «el mayor mal reside en que no puede ponerse en manos de los alumnos otro texto distinto al de la Lógica de Port-Royal» y que si bien el tratado de Arnauld/Nicole ha rendido «apreciables frutos a la educación de la juventud», sin embargo, «la ignorancia o el olvido del método inductivo constituyen la gran laguna de la lógica de Arnauld y Nicole» (p. XIV). En consecuencia, este nuevo tratado de lógica dará una importancia preferente a la lógica inductiva y recogerá las aportaciones de Morgan (I, 265 ss.) y de Boole (276-300). Estamos ante los nuevos tiempos de la lógica. Los historiadores de la lógica pasan a destacar «su pobreza de contenido», «su psicologismo radical», a transmitir el asombro en el que ellos mismos han incurrido: «ha de quedar uno asombrado del nivel a que había decaído la comprensión de la lógica». Estas palabras de Bochenski tienen unos presupuestos que son similares a los de W. y M. Kneale cuando ubican en *La Lógica o El Arte de Pensar* «el punto de partida de una lamentable tendencia a confundir la lógica y epistemología». Probablemente, Arnauld y Nicole aceptarían *gustosos* tales reproches.

II

Obras generales

Adam, A.: *Du mysticisme à la révolte,* París, 1968.

Bouillier, F.: *Histoire de la Philosophie Cartésienne,* I-II, ed. 3.ª, Bruselas, 1969.

Ceyssen, L. P. Lucien: *Sources relatives aux débats du jansénisme et de l'antijansénisme,* 1640-1643, Lovaina, 1957.

Codignola, Ernesto: *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento,* Florencia, 1947.

Gilson, E.: *La liberté chez Descartes et la théologie,* París, Vrin, 1982.

Cognet, Louis: *Claude Lancelot, solitaire de Port-Royal,* París, 1950.

—, *Le jansénisme,* París, 1961.

Coustel, M.: *Les règles de l'Education des Enfants,* París, 1867.

Defourneaux, M.: *Inquisición y Censura de Libros en la España del siglo XVIII,* Madrid, 1973.

Delumeau, J.: *El Catolicismo de Lutero o Voltaire,* Barcelona, 1973.

Goldmann, L.: *Le Dieu caché,* París, 1955.

Gouhier, H.: *La pensée religeuse de Descartes,* París, Vrin, 1972.

Jiménez Lozano, José: *Historia de un otoño,* Barcelona, 1971.

Laporte, J.: *La doctrine de Port-Royal. La Morale* (d'aprés Arnauld), I, II, París, 1951 y 1952.

—, *Etudes d'Histoire de la Philosophie Française au XVII siècle,* París, 1951.

Legier Desgranges, H.: *Du jansénisme à la Révolution,* París, 1954.

Mestre, A.: *Historia, Fueros y Actitudes Políticas,* Valencia, 1970.

—, *Ilustración y Reforma de la Iglesia,* Valencia, 1966.

Montherlant, Henry de: *Port-Royal,* Gallimard, París, 1954.

Mousnier, R.: *Histoire générale des civilisations* (t. IV), París, 1954.

Parguez, Jacques: *La bulle Unigenitus et le jansénisme politique,* París, 1936.

Rollin: *De la Manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres...,* París, 1764.

Sainte-Beuve: *Port-Royal,* I, II, III, París, 1953-1955, Editorial Gallimard.

Sarrailh, J.: *La España ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII,* México, 1957.

Snyders, G.: *La Pédagogie en France au XVII et XVIII siècles,* París, 1965.

Tavernaux, R.: *Le Catholicisme dans la France clasique, 1610-1715,* París, 1980.

—, *Le Jansénisme en Lorraine, 1640-1798,* París, 1960.

—, *Jansénisme et Politique,* París, 1965.

—, *Jansénisme et prêt à intérêt,* París, 1977.
THOMAS, J.-F.: *La querelle de l'Unigenitus,* París, 1950.
TOMSICH, G.: *El jansenismo en España,* Madrid, 1972.
VARIOS: *Descartes et le cartésianisme hollandais,* París, 1950.
VOLTAIRE: *El siglo de Luis XIV,* México (FCE), 1978.

III

BIBLIOGRAFÍAS

MAIRE WEBER/SILVAIN: *Bibliographie générale des oeuvres de Pascal,* I-V, París, 1925-1927.
MOSCATO, A.: *Questioni di Storiografia Filosofica,* vol. II, Brescia, 1974.
VARIOS: *A critical bibliography of French Literature,* volumen III, Ed. Nathark Edelman, Syracuse, 1961.
EDWIN WILLIAMS: *Racine despuis 1885,* Baltimore, 1940.
SEBBA, G.: *Bibliographia Cartesiana,* M. Nijhoff, The Hague, 1964.
BESTERMAN, Th.: *A World Bibliography of Bibliograffies and bibliographical catalogues...,* New Yersey, 1980. Ver principalmente las voces *Jansenism* y *Pascal.*
GUERRY, H (Ed.): *A Bibliography of Philosophical Bibliographies,* Greenwood P. Westport, 1977.

IV

ESTUDIOS Y COMENTARIOS

ADAM, M.: «La signification du Mirade dans la pensée de Pascal», *Révue Philosophique de la France et de L'Etranger* (núm. 4, 1981, pp. 401-423).
ARCE CARRASCOSO: «Metodología cartesiana y Lógica de Port-Royal», *Anales del Seminario de Metafísica de la Universidad Complutense de Madrid,* 1972, páginas 65-68.
ARNAULD/LANCELOT: «*Grammaire Générale et Raisonée,* ed. de Herbert E. Brekl, Stuttgart, 1966.
AUROUX, Sylvain: *L'illuminismo francese e la tradizione Logica di Port-Royal,* trad. dal ms. di Carlo A. Sita (Storia della Logica, 1), Bolonia, Clueb, 1982.
BENAVIDES DELGADO, Juan: «Aproximación histórica-filosófica a los problemas del lenguaje en torno a Chomsky», *Pensamiento,* núm. 150, vol. 38, 1982, páginas 153/185.
BOCHENSKI, J. M.: *Historia de la lógica formal,* Madrid, 1976.
CARRE (M.-R.): «Pensée rationnelle et responsabilité morale: le traité de sagesse dans *La Logique de Port-Royal*», *Publications of the Modern Language Assotiation of America,* 1974 (89), 1075-83.
CHEVALIER, J. C.: *Historie de la syntaxe, naissance de la notion de complément dans la grammaire française* (1530-1570), Droz, Genève, 1968.
—, «La Grammaire générale de Port-Royal et la critique moderne», *Languages,* núm. 7, Larousse Didier, París, 1967, septiembre.
—, «Note sur la notion de synonymie chez trois grammariens du XVII et XVIIIe siècles, *Languages,* núm. 24, 1971, diciembre.
CHIESA, C.: «Les 'modistes' et les fundaments de la grammaire», *Révue de Metaphysique et de Moral* (1981, núm. 2, pp. 193-214).
CHOMSKY, N.: *Lingüística cartesiana. Un capítulo de la historia del pensamiento racionalista,* Madrid, 1969.
CHOMSKY-KATZ: «On Innateness: A Reply to Cooper», *Philosophical Review,* enero 1975, pp. 70/87.
COOK, M.: «Arnauld's Alleged Representationalism», *Journal of the History of Philosophy,* 1974, núm. 1, pp. 53/62.
DESCARTES: *Correspondance avec Arnauld et Morus,* texto latín, traducción, introducción y notas de Geneviève Lewis, Vrin, París, 1953.

FITCH, Gregory W.: «Analicity and Nacessity In Leibniz», *Journal History of Philosophy*, 17, 29-42, núm. 1, 1979.

FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, ed. 13.ª, México, 1982 (reedición castellana).

GADAMER, H. G.: *Verdad y Método*, Salamanca, 1977.

GARDIES, Jean Louis: «L'interpretation d'Euclide chez Pascal et Arnauld», *Les Etudes Philosophiques*, 1982, número 2, pp. 129-48.

GILSON, E.: *Linguistique et Philosophie*, Vrin, París, 1969.

GUEROULT, M.: *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*, I, Aubier, 1984, y II, 198.

GOUHIER, H.: «Le refus de la philosophie dans la nouvelle apologètique de Pascal», *Chroniques de Port-Royal*, 1972, 20-21, pp. 19-37.

—, *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*, Vrin, París, 1978.

HARNOIS, G.: *Les théories du Language en France de 1660 à 1821*, París, Les Belles Lettres, 1928 (capítulo dedicado a Port-Royal).

IMLAY, Robert A.: «Arnauld on Descartes essence: a misunderstanding», *Stud. Leibnitiana*, 1979 (11), páginas 134-45.

JACQUES, Emile: «Un anniversaire: l'édition des oeuvres complètes d'Antoine Arnauld (1775-1783)», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1975 (70), 705-30.

—, «Les années d'exil d'Antoine Arnauld (1679-1694) (Bibliothéque de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 63), Lovain, Publications Universitaires, 1976.

JAMES, Edward Donald: *Pierre Nicole, jansenist and humanist*. A study of his thought. The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.

JOLY, André: «Cartésianisme on linguistique cartésienne: mythe on realité», *Beiträge zur romanischen Philologie*, 1972, 1, pp. 86-94.

KILCULLEN, R. J.: «Antoine Arnauld Against Philosophic sin», *Philosophy Research Archives* (1983, 9, páginas 595-638).

KNEALE, W. P. M.: *El desarrollo de la lógica*, Madrid, 1972.

LAPORTE, J.: *Le rationalisme de Descartes*, París, 1945.

LENON, Th.: «Jansenism and The Crise Pyrrhonienne», *Journal of the History of Ideas* (1977, 38, pp. 297-306).

LOEB, L. E.: *From Descartes to Hume. Continental Metaphysics and the Development of Modern Phylosophy*, Cornell U. P., Ithaca, 1981.

LOVEJOV, A. O.: «Representative Ideas», *Mind* (32), 1923, pp. 449-461.

LUKASIEWICZ, J.: *La silogística de Aristóteles*, Madrid, 1977.

LLEDO, E.: «Semántica Cartesiana». Una lectura de El Discurso del Método», *Convivium* (1970, núm. 31, pp. 47-67).

MAGNARD, P.: «La parabole de la racine et du greffon. Quelques pages de Pascal», *Les Etudes Philosophiques* (1980, 4, 415-425).

MARIN, L.: *La critique du Discours*. Sur 'La Logique de Port-Royal' et les 'pensées' de Pascal, París, Minuit, 1975.

MIEL, J.: «Pascal, Port-Royal and Cartesian Linguistics», *Journal of the History of Ideas* (30, 1969, pp. 261-271).

NATHANSON, L.: «Locke's Theory of Ideas», *Journal of the History of Philosophy* (1973, núm. 1, pp. 29/42).

NDIAYE, A.-R.: *Arnauld et la Philosophie* (Tesis aún inédita, según consta en *Archives de Philosophie*, 47, 1984, núm. 3, Bulletin Cartésien, p. 73).

NICOLE, Pierre: *Oeuvres philosophiques et morales*. Comprenant un choix de ses essais et publi. avec des notes et une intr. par Charles Marie Gabriel Bréchillet JOURDAIN. Reprograf. Nacdr. d. Ausg., París, Hachette, 1845, Hildesheim, Nueva York, G. Olms, 1970.

NOURRISSON, Félix: *La philosophie de Saint Augustin*, París, 1865.

OLASO, Ezequiel de: «Elogio y Sarcasmo de la Demostración de Axiomas», *Studi Internazionali di Filosofia*, (1974, pp. 163/165).

PARIENTE, J. C.: «Art de parler et Art de penser à Port-Royal», *Révue Philosophique de la France et de l'Etranger* (1973, núm. 2, pp. 171-185).

—, «Sur la théorie du langage à Port-Royal. Des nouvelles éditions de la Logique de Port Royal», *Stud. Leibnitiana,* 1975 (7), pp. 229-35.

PASSMORE: «Descartes, The British Empiricists, and formal logic», *The Philosophical* (1953, 62, pp. 345-353).

PICARDI, E.: «Note sulla *Logica di Port-Royal*», *Lingua e stile* (1976), núm. 3, pp. 347-91).

RABADE, Sergio: *Método y Pensamiento en la Modernidad,* Madrid, 1981.

RADNER, D.: «Representationalism in Arnauld's Act Theory of Perception», *Journal of the History of Philosophy* (14, 1976, pp. 96-98).

ROBINET, A.: «Aux Sources Jansenistes de la Première Oeuvre de Malebranche», *Les Etudes Philosophiques* (1974, 4, pp. 465-479).

—, *Le langage à l'âge classique,* ed. Klincksieck, París, 1978.

RODIS-LEWIS, G.: *Langage humain et signes naturels dans le cartésianisme,* Genève, 1966.

RODRÍGUEZ ARANDA, Luis: «La recepción e influjo de la filosofía de Locke en España», *Revista de Filosofía,* XIV, 1955, pp. 359-381.

ROJO, Roberto: «La ciencia y la Razón en la Lógica de Port-Royal», *Ensayos y Estudios,* 5-9, abril 1974.

ROTHKRUG, Lionel: *Opposition to Louis XIV: The political and Social Origins of the French Enlightoment,* Princeton, 1965.

SALAS ORTUETA, José: «La Crítica a la razón de Pascal y la situación de ésta dentro del proceso de secularización», *Anales del Seminario de Metafísica* (1979, pp. 47/58).

SCARROW, David S.: Descartes on his substance and his essence», *American Philosophical Quarterly* (1972, 9, 18-28).

SOUCHON, Herri: «Descartes et Le Brun. Etude comparée de la notion cartesienne des «signes extérieurs» et de la théorie de l'Expression de Charles Le Brunk», *Etudes Philosophiques,* 1980, número 4, pp. 427-58.

VARIOS: *Méthodes chez Pascal,* PUF, París, 1979.

VERGA, Leonardo: «La teoría del Linguaggio di Port-Royal», *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica* (62, 1-100, 1970).

—, *Il pensiero filosofico e scientifico di Antoine Arnauld,* I-II, Milano, 1972.

WALTON, G.: «Ramus and Bacon on Method», *Journal of the History of Philosophy* (1971, núm. 3, pp. 289-303).

WATSON, Richard: «The Port Royal Logic in the Twentieth Century» (*Journal of the History of Philosophy,* 1, p. 55).

YOLTON, J.-W.: «Ideas and knowledge in seventeenth Century Philosophy», *Journal of the History of Philosophy* (1975, núm. 2, pp. 145-167).

—, «Méthode et métaphysique dans la philosophie de John Locke», *Revue Philosophique de la France et de L'Etranger* (núm. 2, 1973, pp. 171/185).

LA LOGICA

O EL ARTE DE PENSAR

LA LOGICA

O

EL ARTE DE PENSAR

que contiene además de las reglas comunes

VARIAS Y NUEVAS OBSERVACIONES

que son adecuadas para formar el juicio

LA LOGIQVE
OV
L'ART DE PENSER:

Contenant, outre les Regles communes, plusieurs obſeruations nouvelles propres à former le iugement.

A PARIS,
Chez IEAN GVIGNART le pere, au premier Pillier de la grand' Sale du Palais, au Sacrifice d'Abel.
CHARLES SAVREVX, au pied de la Tour de Nôtre-Dame.
IEAN DE LAVNAY, ſous le Porche des Eſcoles de Sorbonne.

M. I C. LXII.
AVEC PRIVILEGE DV ROY.

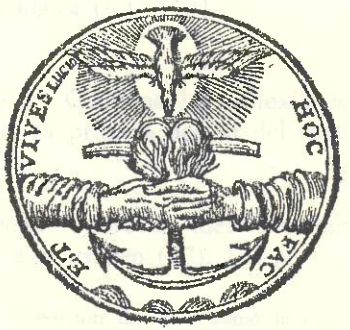
LA LOGIQUE OU L'ART DE PENSER,

CONTENANT,

Outre les Regles communes,

PLUSIEURS OBSERVATIONS nouvelles, propres à former le jugement.

Cinquiéme Edition reveuë & de nouveau augmentée.



A PARIS,
Chez GUILLAUME DESPREZ, ruë Saint Jacques au-dessus des Mathurins, à Saint Prosper, & aux trois Vertus.

M. DC. LXXXIII.
AVEC PRIVILEGE DU ROY.

INDICE DE DISCURSOS Y CAPITULOS *

Advertencia (3), [479].

Advertencia sobre esta nueva edición (- -), (s/p).

Primer discurso: En el que se expone el fin perseguido por esta lógica (5), [1].

Segundo discurso: En el que se da cuenta de la respuesta a las principales objeciones que han sido planteadas a esta lógica (- -), [17].

PRIMERA PARTE: Contiene las reflexiones sobre las ideas o sobre la primera acción del espíritu, denominada concebir.

Capítulo primero: Sobre las ideas atendiendo a su naturaleza y a su origen (27), [37].

* Tanto la edición de 1662 como la de 1683 fueron presentadas con sus correspondientes índices. Reproducimos el Indice de la Edición de 1683, consignando entre paréntesis la página en que se inicia cada uno de los capítulos de la edición de 1662; entre corchetes se reproduce el número de la página con que se abría cada uno de los capítulos de la edición de 1683.

En el caso de que se reproduzca el siguiente grupo de símbolos «(- -)», se está simbolizando que tal capítulo no figuró en la edición de 1662.

Este sistema y el hecho de que se indica en cada capítulo la numeración correspondiente a ambas ediciones, hace innecesario reproducir tabla de correspondencias.

Capítulo segundo: Sobre las ideas consideradas según sus objetos (37), [47].
Capítulo tercero: Sobre las diez Categorías de Aristóteles (41), [52].
Capítulo cuarto: Sobre las ideas de las cosas y sobre las ideas de los signos (- -), [55].
Capítulo quinto: Sobre las ideas consideradas según su composición o simplicidad, así como sobre la forma de conocer por abstracción o precisión (45), [58].
Capítulo sexto: Sobre las ideas consideradas según su generación, particularidad y singularidad (50), [62].
Capítulo séptimo: Sobre las cinco clases de ideas universales: Géneros, Especies, Diferencias, Propiedades, Accidentes (53), [65].
Capítulo octavo: Sobre los términos complejos, su universalidad o particularidad (61), [72].
Capítulo noveno: Sobre la claridad y distinción de las ideas, así como sobre su oscuridad y confusión (70), [80].
Capítulo décimo: Sobre algunos ejemplos de ideas confusas y oscuras que han sido tomadas de la moral (- -), [90].
Capítulo undécimo: Sobre la otra causa que introduce la confusión tanto en nuestros pensamientos como en nuestros discursos y que reside en vincularlos a las palabras (75), [100].
Capítulo duodécimo: Sobre el remedio para evitar la confusión que surge tanto en nuestros pensamientos como en nuestros discursos de la confusión de las palabras. También se expone la necesidad y la utilidad que se sigue de definir los nombres que utilizamos y también la diferencia existente entre la definición de cosas y de nombres (80), [104].
Capítulo decimotercero: Importantes observaciones relacionadas con las definiciones de nombre (87), [110].
Capítulo decimocuarto: Sobre otro tipo de definiciones de nombres mediante las cuales se establece el significado con que se usan por lo común (91), [115].
Capítulo decimoquinto: Sobre las ideas que el espíritu une a las que son precisamente significadas por las palabras (- -), [123].

SEGUNDA PARTE: Contiene las reflexiones que los hombres realizan sobre sus juicios

Capítulo primero: Sobre las palabras en cuanto guardan relación con las proposiciones (- -), [129].
Capítulo segundo: Sobre el verbo (- -), [137].
Capítulo tercero: Sobre lo que es una proposición y sobre las cuatro clases de proposiciones (101), [144].
Capítulo cuarto: Sobre la oposición entre las proposiciones que tienen un mismo sujeto y un mismo atributo (106), [149].
Capítulo quinto: Sobre las proposiciones simples y compuestas, así como sobre las proposiciones simples que parecen ser compuestas y no lo son, pudiendo ser denominadas complejas. Además, sobre aquellas proposiciones que son complejas en razón del sujeto o en razón del atributo (109), [153].
Capítulo sexto: Sobre la naturaleza de las proposiciones incidentales, que son parte de las complejas (114), [156].
Capítulo séptimo: Sobre la falsedad que puede hallarse en los términos complejos y proposiciones incidentales (119), [161].
Capítulo octavo: Sobre las proposiciones complejas según la afirmación y la negación; asimismo, sobre la clase de proposiciones a las que los filósofos denominan modales (125), [166].
Capítulo noveno: Sobre los diversos tipos de proposiciones compuestas (129), [170].
Capítulo décimo: Sobre las proposiciones compuestas según el sentido (134), [178].
Capítulo undécimo: (Algunas) observaciones con el fin de reconocer en ciertas proposiciones, expresadas de modo poco común, cuál es su sujeto y cuál es su atributo (135), [187].
Capítulo duodécimo: Sobre los sujetos confusos que equivalen a dos sujetos (- -), [191].
Capítulo decimotercero: Observaciones que permiten reconocer si las proposiciones son universales o particulares (138), [195].

Capítulo decimocuarto: Sobre las proposiciones en las que asignamos a los signos el nombre de cosas (- -), [204].

Capítulo decimoquinto: Sobre dos clases de proposiciones que son muy utilizadas en las ciencias, la división y la definición. En primer lugar, sobre la división (149), [211].

Capítulo decimosexto: Sobre la definición conocida como la definición de cosa (154), [216].

Capítulo decimoséptimo: Sobre la conversión de las proposiciones, explicando con mayor profundidad la naturaleza de la afirmación y de la negación, de lo que depende la conversión. En primer lugar, sobre la naturaleza de la afirmación (160), [222].

Capítulo decimoctavo: Sobre la conversión de las proposiciones afirmativas (164), [225].

Capítulo decimonoveno: Sobre la naturaleza de las proposiciones negativas (168), [228].

Capítulo vigésimo: Sobre la conversión de las proposiciones negativas (170), [230].

TERCERA PARTE: Sobre el Razonamiento

Capítulo primero: Sobre la naturaleza del razonamiento y sobre sus diversas especies (175), [233].

Capítulo segundo: Sobre la división de los silogismos en simples y compuestos, así como de los simples en incomplejos y complejos (179), [236].

Capítulo tercero: Sobre las reglas generales de los silogismos simples no complejos (181), [238].

Capítulo cuarto: Sobre las figuras y los modos de los silogismos en general. Sólo pueden darse cuatro figuras (189), [246].

Capítulo quinto: Sobre las reglas, modos y fundamentos de la primera figura (193), [249].

Capítulo sexto: Sobre las reglas, modos y fundamentos de la segunda figura (198), [253].

Capítulo séptimo: Sobre las reglas, modos y fundamentos de la tercera figura (202), [257].

Capítulo octavo: Sobre los modos de la cuarta figura (205), [260].

* *Capítulo noveno:* Sobre los silogismos complejos; cómo pueden ser reducidos a silogismos comunes y cómo pueden ser juzgados mediante las mismas reglas (213), [263].

Capítulo décimo: Exposición del principio general en virtud del cual y sin efectuar reducción alguna a figuras y modos se puede juzgar acerca de la corrección de cualquier silogismo (220), [272].

Capítulo undécimo: Aplicación de este principio general a varios silogismos que parecen ser complicados (225), [276].

Capítulo duodécimo: Sobre los silogismos compuestos (236), [281].

Capítulo decimotercero: Sobre los silogismos cuya conclusión es condicional (- -), [288].

Capítulo decimocuarto: Sobre los entimémas y sentencias entimemáticas (- -), [293].

Capítulo decimoquinto: Sobre los silogismos compuestos de más de tres proposiciones (- -), [295].

Capítulo decimosexto: Sobre los dilemas (230), [298].

Capítulo decimoséptimo: Sobre los Tópicos o sobre el método para indagar argumentos, haciéndose notar su escasa utilidad (239), [302].

Capítulo decimoctavo: Sobre la división de los Tópicos en gramaticales, lógicos y metafísicos (246), [308].

Capítulo decimoctavo, bis: Sobre las diversas formas de razonar incorectamente, denominadas Sofismas (254), [315].

Capítulo decimonoveno: Sobre los razonamientos incorrectos que se realizan en la vida civil y en los discursos ordinarios (279), [341].

CUARTA PARTE: Sobre el Método

Capítulo primero: Sobre la ciencia: que hay ciencia; que lo conocido por el espíritu es más cierto que lo conocido por medio de los sentidos; que hay cosas

* Reproducimos *El capítulo noveno* de la primera edición que lleva por título *Sobre la reducción de los silogismos,* aunque fue suprimido en la edición de 1683.

que el espíritu humano no puede conocer. Utilidad que puede obtenerse de esta necesaria ignorancia (- -) [384].

Capítulo segundo: Sobre las dos clases de métodos: Análisis y síntesis. Ejemplo de análisis (303), [396].

Capítulo tercero: Sobre el método de composición y, en particular, sobre la utilización que los geómetras realizan del mismo (308), [406].

Capítulo cuarto: Explicación más detallada de estas reglas y, en primer lugar, de las que se refieren a las definiciones (311), [409].

Capítulo quinto: Los geómetras parecen que no siempre han comprendido correctamente la diferencia que existe entre las definiciones de las palabras y las definiciones de cosas (318), [415].

Capítulo sexto: Reglas que se refieren a los axiomas, es decir, a las proposiciones claras y evidentes por sí mismas (323), [419].

Capítulo séptimo: Sobre algunos axiomas importantes que pueden servir de principios para conocer grandes verdades (332), [427].

Capítulo octavo: Sobre las reglas que se refieren a las demostraciones (335), [430].

Capítulo noveno: Sobre algunos defectos en los que con frecuencia incurren los geómetras (340), [433].

Capítulo décimo: Respuesta a lo que los geómetras abogan en su defensa (349), [440].

Capítulo undécimo: Reducción del método de las ciencias a las ocho reglas principales (352), [443].

Capítulo duodécimo: Sobre lo que conocemos por la fe, bien sea humana o divina (355), [445].

Capítulo decimotercero: Algunas reglas para conducir adecuadamente la razón cuando se ha de dar crédito a los acontecimientos cuyo conocimiento depende de la fe humana (360), [449].

Capítulo decimocuarto: Aplicación de la regla precedente a la creencia en los milagros (367), [455].

Capítulo decimoquinto: Otras observaciones relacionadas con el mismo tema: la creencia de acontecimientos.

Capítulo decimosexto: Sobre el juicio que debe hacerse de aquello que está por acaecer (381), [465].

LA LOGICA

O

EL ARTE DE PENSAR

que contiene además de las reglas comunes

VARIAS Y NUEVAS OBSERVACIONES [1]

que son adecuadas para formar el juicio

ADVERTENCIA *

PAG. Edición 1662 — PAG. Edición 1683

3 [479] *El nacimiento de esta pequeña obra se debió por completo al azar; más bien surgió obedeciendo a una especie de distracción que a un meditado proyecto. Una notoria persona dialogaba con un joven de condición noble quien, en su adolescencia, ya daba muestras de poseer una gran solidez y agudeza de espíritu* [2]*; le hacía saber que, siendo joven, había conocido a un hombre que le había capacitado en quince días para dar cuenta de una parte de la lógica. Esta conversación dio ocasión a otra persona que participaba de la misma y que no mostraba un gran aprecio por esta ciencia para afirmar sonriendo que si el Señor se tomaba la molestia, gustosamente procedería a enseñarle en cuatro o cinco días cuanto de útil contenía la lógica. Hecha esta propuesta, capaz de prolongar aquella amena conversación, se resolvió a realizar la experiencia. Pero como estimaba que los tratados de lógica generalmente conocidos no eran ni lo suficientemente claros ni breves, pensó en la realización de un pequeño compendio que sólo habría de ser utilizado por este joven* [3].

Tal era el proyecto original cuando fue iniciado y al que sólo se pensaba dedicar un día de trabajo. Pero cuando se quiso concentrar la atención en tal empresa, fueron agolpándose tantas reflexiones sobre el espíritu que, con el fin de liberarlo, llegó a verse

---

* No figura en el manuscrito (BN. núm. 19915).

obligado a tomar nota por escrito de ellas. De este modo, en lugar de un día, se llegaron a emplear cuatro o cinco durante los cuales se conformó el cuerpo
4 *de esta lógica a la cual se han ido sumando otras consideraciones.*

[480] *Aunque hayan tenido cabida mayor número de cuestiones de las que fueron inicialmente pensadas, sin embargo, el proyecto, tal y como se había prometido, fue exitoso. Nuestro joven Señor, habiéndose reducido este compendio a cuatro tablas, aprendió con facilidad una por día sin tener casi necesidad de persona alguna para entenderlo. Verdad es que esto no nos permite esperar que otros puedan penetrar en este tratado con la misma facilidad, pues su capacidad es ciertamente extraordinaria en cuanto se refiere a las cuestiones que dependen de la inteligencia.*

Esta fue la situación que dio lugar al presente estudio. Cualquiera que fuere la opinión que se llegue a formar en torno a él, no se puede desaprobar con justicia su impresión; más bien ha sido forzada y no buscada, pues habiendo realizado muchas personas copias manuscritas del tratado, lo cual, como se sabe, no tiene lugar sin que lleguen a deslizarse múltiples errores, se llegó a tener conocimiento de que los libreros se disponían a realizar su impresión. Por ello se ha estimado más conveniente ofrecer el tratado corregido e íntegro que permitir su impresión fundándose en copias defectuosas. Esto también ha obligado a introducir algunas adiciones que han engrosado en una tercera parte la extensión primitiva, ya que se estimó que se debía conceder al tratado un mayor alcance del que inicialmente se había pensado [4]. *Tal es el sentido del siguiente Discurso donde se da a conocer el fin perseguido y la razón por la que hemos tratado estos temas.*

[PRIMER] DISCURSO

EN EL QUE SE EXPONE EL FIN PERSEGUIDO POR ESTA LOGICA *

PAG. Edición 1662
PAG. Edición 1683

5 [1] Nada hay más estimable que el buen sentido y la justedad del espíritu para discernir lo verdadero de lo falso [5]. Todas las otras cualidades del espíritu poseen usos limitados; sin embargo, la exactitud de la razón es generalmente útil en cualquier arte y en cualquier ocupación de la vida. No sólo es difícil distinguir la verdad del error en las ciencias; también lo es en la mayor parte de los asuntos debatidos por los hombres y de los negocios en que se ocupan. Hay por doquier diferentes caminos, unos verdaderos y otros falsos; la razón debe efectuar su selección. Aquellos que acogen bien son los que poseen un espíritu justo (y razonable); aquellos otros que toman el mal camino son los que poseen un espíritu falso y contrario al buen sentido. Esta es la primera y la más importante de las diferencias que pueden establecerse entre las cualidades que son propias del espíritu de los hombres.

6 Por ello, nuestro primordial interés debería residir en formar el propio juicio, llegando a hacerlo tan exacto como pudiera llegar a serlo; la mayor parte de nuestros estudios deberían orientarse a este fin.
[2] Nos servimos de la razón como de un instrumento para adquirir las ciencias cuando, por el contrario, deberíamos utilizar las ciencias como un instrumento para perfeccionar la razón, pues la justedad del espí-

* No figura en el manuscrito (BN. núm. 19915).

ritu es infinitamente más digna de consideración que todos los conocimientos especulativos a los que nos es posible acceder por medio de las ciencias más verdaderas y más sólidas. Esto debe llevar a las personas sabias a no entregarse a su estudio más que en cuanto las ciencias pueden contribuir a la consecución de este fin; sólo a ejercitarse en su estudio y no a consumir en tal ocupación las fuerzas de su espíritu.

Pero, si no nos entregamos a su estudio poseídos por tal propósito, no se ve que el estudio de ciencias especulativas, como es el caso de la geometría, la astronomía y la física, sea algo más que un entretenimiento bastante vano y que su conocimiento sea más estimable que la misma ignorancia de todas estas cuestiones, ya que tal ignorancia, al menos, ofrecería la ventaja de sernos menos trabajosa y no daría lugar a esa especie de vanidad que surge, con frecuencia, de estos conocimientos tan estériles e infecundos [6].

Estas ciencias no sólo poseen secretos y sutilezas muy poco útiles, sino que, consideradas en sí mismas, son todas inútiles. Los hombres no han na-
7 cido para emplear su tiempo midiendo líneas, examinando las relaciones que guardan entre sí diversos ángulos, analizando los movimientos de la materia. Su espíritu es excesivamente valioso, su vida demasiado breve y su tiempo demasiado precioso como para consumirlos en tan insignificantes tareas. Por el contrario, es claro que los hombres están obligados a ser justos, equitativos, juiciosos (razonables), en cuanto dicen, en cuanto hacen y en el desarrollo de cuantos asuntos acaparan su atención. A esto es a lo que deben entregarse de modo primordial y ésta es la formación que deben alcanzar.

Esta preocupación y estudio es tanto más acu-
[3] ciante cuanto más nos percatamos de que la exactitud de juicio es una rara cualidad. Por doquier no encontramos sino falsos espíritus que apenas poseen discernimiento alguno acerca de la verdad, que interpretan cuanto se les dice con una intención torcida, que se contentan a sí mismos y pretenden satisfacer a otros con las más sutiles razones, que se dejan llevar por

las más débiles apariencias, que siempre giran en torno al exceso y a las posiciones extremas, que carecen de asidero para mantenerse firmes en las verdades que conocen porque han sido guiados hasta ellas más bien por el azar que por una intensa luz; gentes, en otros casos, que tanto se aferran a sus sentidos, que no prestan oídos a cuanto pudiera arrancarlos del error; personas que toman decisiones con tanta audacia en torno a lo que ignoran o en torno a lo que no comprenden o, incluso, en torno a lo que aún nadie ha llegado a comprender, que no establecen distinción alguna entre uno y otro discurso o bien que no juzgan en torno a la verdad de las cosas sino en virtud del tono de voz utilizado. Para estos tales, aquel que habla con facilidad y grandilocuencia posee razón; aquel
8 que se explica con cierta dificultad o que manifiesta una cierta timidez está equivocado. Tales espíritus no saben otra cosa.

Por ello, los absurdos, por grandes que fueren, siempre han de encontrar quien los apruebe. Si alguien posee el propósito de engañar, puede tener la seguridad de que encontrará personas dispuestas a ser fácilmente seducidas; es más, las más ridículas necedades siempre encuentran espíritus que guardan proporción con ellas. Después de conocer que existen gentes infatuadas por las locuras de la Astrología judiciaria y después de comprobar que tantas personas serias se ocupan de estas materias, de nada debemos extrañarnos [7]. Así, hay en el cielo una constelación a la que algunas personas han denomi-
[4] nado *balanza* y que se parece a una balanza como a un molino de viento; pues bien, porque la balanza es el símbolo de la justicia, estiman esos tales que quienes nazcan bajo esa constelación, serán justos y equitativos. Existen otros tres signos en el Zodíaco, llamados *Aries, Tauro* y *Capricornio;* bien podríamos denominarlos *Elefante, Cocodrilo* o *Rinoceronte.* Quienes siguen estas doctrinas piensan que aquellos que lleguen a ingerir alguna medicina cuando la luna se encuentra bajo esas constelaciones están en peligro de vomitarla porque el carnero, el toro y el macho cabrío

son animales rumiantes. Por ridículos y extravagantes que puedan considerarse estos razonamientos, aún existen personas que los exponen a un buen precio y personas que se dejan convencer por ellos.

Esta falsedad de espíritu no sólo es causa de errores que llegan a introducirse en las mismas ciencias, sino también de la mayor parte de los excesos 9 que acontecen en la vida civil, de las querellas injustas, de los procesos carentes de pruebas, de las opiniones temerarias, de las empresas mal concertadas; casi todos tienen su origen en algún error y defecto del juicio. Por ello, no existe carencia alguna en cuya corrección se deba estar más interesado.

Ahora bien, lograr éxito en la corrección de esta carencia es tan digno de aprecio como difícil porque depende mucho del grado de inteligencia con que nacemos [8]. El sentido común no es una cualidad tan común como se piensa. Hay una multitud de espíritus estólidos y rústicos que no pueden ser reformados facilitándoles el conocimiento de la verdad; espíritus, que, más bien, deben ser ocupados con aquello que está a su alcance y a los que se debe impedir juzgar sobre cuanto sean incapaces de cono- [5] cer. Sin embargo, es verdad que éste no es el origen de una gran parte de los errores humanos; más bien la precipitación del espíritu y la falta de atención son la causa de que se juzgue temerariamente acerca de aquello que sólo se conoce de modo confuso y oscuro. El poco amor que los hombres poseen por la verdad es la razón de que apenas se preocupen por emplear la mayor parte de su tiempo en distinguir lo verdadero de lo falso. Permiten que toda clase de máximas y discursos penetren en su alma; prefieren suponer que son verdaderas a realizar su examen; si no las comprenden, prefieren creer que otros las en- 10 tienden de modo correcto. De este modo llenan su memoria de una infinidad de falsedades, de apreciaciones oscuras, de cuestiones mal comprendidas y fundan sus razonamientos sobre tales principios sin casi cuestionarse ni lo que dicen ni lo que piensan.

La vanidad y la presunción aún contribuyen no poco a tal defecto. Se considera que es vergonzoso el dudar o ignorar algo; se prefiere, por el contrario, hablar y tomar decisiones al azar, en vez de reconocer que se carece de información suficiente para emitir un juicio. Todos nosotros estamos llenos de errores y de ignorancia y, sin embargo, es muy difícil arrancar de la boca de los hombres una confesión tan justa y tan conforme a su condición natural como ésta: *me equivoco y nada sé.*

Por otra parte, conocemos la existencia de otros hombres que, por el contrario, teniendo suficientes luces para conocer que hay cantidad de cosas [6] oscuras e inciertas *, juzgan que es más rápido imaginarse que nada hay cierto; de este modo se sacuden el trabajo que conlleva su examen. Fundándose en este erróneo principio ponen en duda las verdades más firmes y la misma Religión. Este es el origen del Pirronismo [9], otra de las extravagancias del espíritu humano que, pareciendo contraria a la de aquellos que creen y deciden sobre todo, procede, sin embargo, de la misma fuente, esto es, de la falta de atención. Mientras unos no desean cargar con las dificultades que requiere el descubrir los errores, los otros no quieren tomarse la molestia de indagar la verdad con el cuidado necesario para percatarse de lo evi- 11 dente. El más tenue resplandor basta a unos para que lleguen a estimar como verdaderas las cosas más falsas y a otros para hacerles dudar de las más ciertas. La falta de reflexión es capaz de producir, en unos y en otros, efectos tan dispares.

La verdadera razón sitúa a cada cosa en el puesto que a cada una de ellas conviene; nos lleva a dudar de cuanto es dudoso, a rechazar cuanto es falso y a reconocer de buena fe cuanto es evidente, sin detenernos en las consideraciones y vanas razones de los pirrónicos, que jamás llegarán a destruir la razo-

* // y deseando testimoniar, impulsados por otra especie de vanidad, que no se dejan arrastrar por la credulidad popular, cifran su gloria en defender que nada hay cierto; //

nable seguridad que se posee de lo que es cierto ni aún en el espíritu de aquellos que las proponen. Nadie dudó con seriedad de la existencia de una Tierra, de un Sol, de una Luna ni de que el todo es mayor que su parte. Ciertamente, se puede hacer proferir a los labios que se duda de todo ello por cuanto el hombre puede mentir; sin embargo, no se puede hacer decir esto mismo al espíritu. Por ello el pirronismo no es una secta cuyos miembros estén persuadidos de lo que afirman, sino que más bien son una secta integrada por mentirosos. Además, cuando hacen pú-
[7] blica su opinión, incurren con frecuencia en contradicciones, pues lo que dicen no puede guardar acuerdo con lo que piensan; esto puede verse en (un célebre autor) [Montaigne], quien ha intentado renovar esta doctrina en el último siglo. Después de haber defendido que los académicos no debían ser confundidos con los pirrónicos por cuanto los primeros admitían que unas cosas eran más verosímiles que otras, opinión que no estaban dispuestos a admitir los pirrónicos, declara que toma partido por los pirrónicos en los siguientes términos: *La opinión,* dice, *de los*
12 *pirrónicos es más audaz y, a la vez, más verosímil* [10]. Así pues, unas cosas son más verosímiles que otras. No se habla de este modo para hacer pública una agudeza; más bien estamos ante palabras que se han deslizado sin que se pensara en ellas. Palabras que surgen del fondo de la naturaleza que no puede ser ahogado por opiniones engañosas.

Con todo, el mal reside en que estas personas, cuyo placer reside en dudar de todo, al tratar de cosas no tan sensibles, impiden que su espíritu se concentre en lo que pudiera persuadirles o bien sólo se entrega muy imperfectamente a su examen [11]. Siguiendo este camino, caen en una voluntaria incertidumbre acerca de las cuestiones de Religión; este estado de tinieblas resulta agradable y lo estiman cómodo para amortiguar los remordimientos de su conciencia y para dar libre curso a sus pasiones.

Así es como estos dos desajustes del espíritu, que parecen opuestos, el primero por cuanto se cree

con ligereza cuanto es oscuro e incierto, y el segundo por cuanto se duda de lo que es cierto y seguro, poseen un mismo principio, esto es, la falta de diligencia para permanecer atentos cuanto sea necesario para reconocer la verdad. Claro es que es preciso po-
[8] ner un remedio del mismo tipo y que el único medio para obtener garantías reside en prestar una minuciosa atención a todos nuestros juicios y pensamientos. Esto es lo único que es absolutamente necesario para evitar sorpresas. Pues lo que los académicos defendían, es imposible hallar la verdad si se carece de señales, al igual que no podría reconocerse a un fugitivo es-
13 clavo cuando fuere hallado si no se dispusiera de señales para distinguirlo de otros, no es sino una vana sutileza. No es preciso disponer de otras señales para distinguir la luz de las tinieblas sino la propia luz que se hace sentir. De igual modo, para distinguir la verdad no se requiere sino la misma claridad que la rodea, que es capaz de someter el espíritu y de persuadirlo a pesar de todo. Por ello, todas las razones de estos filósofos no son más capaces de impedir que el alma se rinda ante la verdad, cuando ha sido fuertemente penetrada por ella, de lo que son capaces de impedir la visión de los ojos cuando, estando abiertos, son golpeados por la luz del sol.

Pero como el entendimiento en algunas ocasiones es inducido al error por falsos resplandores, cuando no se aplica con la atención necesaria, y como son múltiples las cuestiones que sólo llegamos a conocer después de un largo y penoso examen, es cierto que sería de gran utilidad disponer de reglas para conducirse en estas cuestiones, de tal modo que la indagación de la verdad fuese no sólo más fácil sino también más segura. Tales reglas no son imposibles. Así, puesto que los hombres en algunas ocasiones se equivocan al realizar juicios y, en otras ocasiones, no se equivocan; puesto que en algunas ocasiones razonan correctamente y en otras incorrectamente, y puesto que después de haber razonado incorrectamente son capaces de reconocer su error, pueden identificar, ana-
[9] lizando sus propios pensamientos, cuál ha sido el mé-

todo seguido al razonar correctamente al igual que pueden percatarse de cuál ha sido la causa del error
14 cuando se han equivocado. De este modo, analizando sus reflexiones, pueden formar sus reglas y evitar ser sorprendidos en el futuro.

Tal es la tarea que propiamente emprenden los filósofos y en torno a la cual formulan magníficas promesas. Si les concedemos crédito, la parte de sus estudios dedicada a satisfacer este objetivo, llamada lógica, nos facilita los medios para disipar todas las tinieblas de nuestro espíritu, para corregir todos los errores de nuestros pensamientos y nos ofrece reglas tan seguras que nos han de conducir infaliblemente a la verdad; a la vez, estiman que estas reglas son tan necesarias que sería imposible conocer la verdad con certeza completa si las desconociéramos. Tales son los elogios que atribuyen a sus preceptos. Ahora bien, si consideramos cuanto la experiencia nos muestra sobre el uso que estos filósofos han realizado de tales reglas, tanto en la lógica como en otras partes de la filosofía, encontraremos serios motivos para desconfiar de la verdad de sus propias promesas.

No obstante, considerando que no es justo desechar en general cuanto de bueno existe en la lógica porque se haya podido abusar de ella, y estimando que no es verosímil que, habiéndose dedicado tan apreciables espíritus con tan gran cuidado a confeccionar las reglas del razonamiento, no hayan encontrado nada sólido, y, finalmente, juzgando que la costumbre ha introducido una cierta necesidad de conocer al menos de modo general lo que es la lógica,
[10] he creído que contribuiría en algo a la utilidad pública seleccionando cuanto de la misma puede contribuir a formar el juicio. Tal es propiamente el fin que se ha asignado a esta obra, sumando a la misma cuantas nuevas reflexiones han surgido en el espíritu
15 a medida que era redactada; por otra parte, estimo que las observaciones recogidas constituyen su parte más extensa y la que merece mayor consideración.

Parece que, en general, los filósofos ordinarios sólo han prestado atención a facilitar reglas de

razonamientos correctos e incorrectos. Y, aunque no se puede afirmar que tales reglas sean inútiles puesto que contribuyen a descubrir los defectos de algunos razonamientos embarazosos y porque favorecen una disposición de nuestros pensamientos que los hace más convincentes, sin embargo, no debe creerse que esta utilidad alcance límites muy superiores, pues la mayor parte de los errores de los hombres no tienen su origen en dejarse engañar por consecuencias incorrectas, sino en dejarse arrastrar a falsos juicios de los cuales se obtienen incorrectas consecuencias. A este tema no han prestado suficiente atención cuantos hasta ahora lo han considerado. Por el contrario, este tema constituirá el objetivo prioritario de las nuevas reflexiones que por doquier se encontrarán en este tratado.

Sin embargo, es necesario reconocer que estas reflexiones consideradas como nuevas porque no aparecen en las lógicas comunes no han sido creadas por el autor de este tratado, sino que han sido en lo fundamental retomadas de algunos estudios de un célebre filósofo de nuestro siglo que posee tanta claridad de espíritu como confusión se encuentra en otros [12]. Otras observaciones han sido obtenidas de un pequeño escrito que aún no ha sido impreso y que había sido
16 confeccionado por (un excelente espíritu) [M. Pascal], quien lo había titulado *Sobre el espíritu geométrico* [13].
[11] Estas reflexiones se encontrarán en el capítulo X de la Parte Primera, donde nos referimos a las diferencias existentes entre las definiciones de nombre y las de cosas [14]; también en la Parte Cuarta se encuentran las cinco reglas que eran dadas en el mencionado escrito, siendo expuestas con una mayor extensión que la que habían merecido en el referido tratado.

Por lo que se refiere a cuanto se ha recogido de los tratados ordinarios de Lógica, hemos observado, en primer lugar, que teníamos el propósito de incluir en nuestro estudio cuanto había de útil en ellos como, por ejemplo, las reglas de las diversas figuras, las divisiones de los términos y de las ideas

así como algunas reflexiones sobre las proposiciones. Otras cuestiones, como las de las Categorías y las de los Tópicos estimaba que eran bastante inútiles [15]. No obstante, como eran breves, fáciles y comunes se ha llegado a estimar que no deberían ser omitidas, advirtiendo, sin embargo, del juicio que sobre estos temas debe tenerse para que no se les atribuya mayor utilidad de la que poseen.

Una duda mayor nos embargaba en relación con cuestiones más espinosas y poco útiles como, por ejemplo, son cuantas se relacionan con la conversión de las proposiciones, las diversas reducciones de los silogismos, la demostración de las reglas propias de las diversas figuras; finalmente, se optó por no suprimirlas, pues la misma dificultad que presentan no es inútil. Cierto es que cuando no se llega a alcanzar el conocimiento de alguna verdad se posee razón al afirmar *stultum est difficiles habere nugas* [16]. Pero no se debe evitar la indagación de alguna dificultad cuando en cierto modo conduce al conocimiento de alguna verdad, ya que es ventajoso ejercitarse en la comprensión de las verdades que difícilmente se adquieren.

17 Hay estómagos que sólo toleran alimentos ligeros y delicados; de igual modo, hay espíritus que sólo pueden entregarse a la comprensión de verdades fácilmente captables cuando se presentan revestidas por los ornamentos de que las dota la elocuencia. Tanto lo uno como lo otro son muestra de una delicadeza censurable o, más bien, son muestra de debilidad. En algunas ocasiones es preciso comer pan seco; de igual modo, es preciso capacitar nuestro espíritu para descubrir la verdad aun cuando esté oculta y sea penoso el acceso que a ella conduzca, pues debe ser reconocida bajo cualquier forma que aparezca. Si no se sobrepasa esta distancia y el disgusto que fácilmente se experimenta cuando se debe concebir cuantas cuestiones son un poco sutiles y propias de la Escuela, entonces se acorta insensiblemente el alcance de nuestro espíritu y llega a hacerse incapaz para comprender todo aquello que sólo se conoce

[12]

mediante el encadenamiento de varias proposiciones. Así cuando el conocimiento de una verdad depende de tres o cuatro principios que es necesario considerar conjuntamente, el espíritu se deslumbra, se desalienta y, por esta razón, llega a verse privado del conocimiento de asuntos de utilidad. Esto representa un considerable defecto.

La capacidad del espíritu se agranda o estrecha por el hábito; a ello contribuye de un modo especial el estudio de las matemáticas y, en general, de todas las cuestiones difíciles, tal como son las que nosotros tratamos. Su estudio no sólo favorece la difusión y alcance del entendimiento, sino que también le incitan a un ejercicio más intenso y a mantenerse con mayor firmeza en lo que conoce.

Tales son las razones que nos han llevado a no
18 evitar las cuestiones espinosas y a desarrollarlas con la misma sutileza que en cualquier otro tratado de Lógica. Cuantos no se encuentren satisfechos con su lectura pueden evitarla; para ello, ya hemos advertido con todo detalle en la cabecera de cada capítulo. De este modo, el lector no tendrá un motivo de queja, pues sólo llegarán a leerlas quienes lo hubieren deseado [17].

Tampoco se pensó que debíamos vernos para-
[13] lizados por el (disgusto) [horror] que experimentan algunas personas ante la presencia de algunos términos artificiales que han sido introducidos para retener con mayor facilidad los diversos modos de razonar; tales términos, considerados en ocasiones cual si de términos propios de la magia se tratase, motivan frías bromas, por ejemplo sobre *Baroco y Baralipton,* no exentas de un aire pedante. Se ha estimado que existe mucha mayor bajeza en estas bromas que en el uso de tales términos. La verdadera razón y el buen sentido impiden que se trate como ridículo aquello que no lo es. Nada hay de ridículo en tales términos con tal de que se usen sin crear en torno a ellos un gran misterio; por otra parte, puesto que tales términos no han sido creados sino para ayudar a la memoria, no deben ser utilizados en el lenguaje

común y ordinario, afirmando, por ejemplo, que se va a razonar en *bocardo* o en *felapton*. Esto, en efecto, es muy ridículo [18].

Se reprocha a otros en ocasiones su pedantería y, frecuentemente, se actúa como un pedante al realizar tal reproche. La pedantería es un vicio del espíritu y no es propia de la profesión; los pedantes se visten de las formas más diversas, pertenecen a las condiciones más variadas y a los estados más
19 dispares. Conceder relevancia a cuestiones de gran trivialidad, realizar vanas demostraciones de la ciencia que se posee, agolpar sin juicio expresiones griegas o latinas, enfervorizarse al considerar el orden de los meses áticos, al evocar los hábitos macedónicos o al tratar cualquier otro tema carente de toda utilidad; saquear a un autor a la vez que se le injuria, llenar de ultrajes a cuantos no poseen la misma opinión sobre la interpretación de un texto de Suetonio o sobre la etimología de una palabra, tal y como si se tratase de una cuestión de Religión o de Estado; pretender que todo el mundo se levante contra un
[14] escritor, cual si se tratase de un perturbador de la paz pública, porque no guarda fervor a Cicerón, tal como Julio Escaligero trató de hacer con Erasmo [19]; defender la reputación de un filósofo, tal y como si estuviéramos defendiendo la de un pariente próximo; todo esto ha de ser estimado como pedantería. Sin embargo, no existe pedantería alguna ni en entender ni en explicar términos artificiales, inventados con bastante ingenio y con la finalidad de ayudar a la memoria, con tal de que sean utilizados con las precauciones que han sido señaladas.

Unicamente nos resta razonar por qué hemos omitido el estudio de cuestiones, destacadas por su número, que son generalmente incluidas en los tratados de Lógica, como las que se refieren en los Prolegómenos, el universal a parte rei, las relaciones y otras semejantes. Bastaría con responder que estos asuntos pertenecen propiamente a la Metafísica y no a la Lógica. Ahora bien, no fue ésta la principal consideración, pues cuando se ha estimado que una ma-

20 teria podía contribuir a la formación del juicio, poca atención se ha prestado a qué ciencia pertenecía. La disposición que conferimos a nuestros conocimientos es diversa al igual que lo es la disposición concedida a las letras en una imprenta, pues cada uno puede establecer, según lo desee, diversos órdenes, aunque debe atribuir el más natural; nos basta con que una materia pueda sernos útil para que nos sirvamos de ella y para estimarla como algo propio y no como algo extraño. Por ello, podrán encontrarse en este tratado diversas cuestiones de física, de moral o de metafísica, cuyo conocimiento es necesario; no creemos, por ello, que hayamos arrebatado algo a alguien. Todo cuanto sirve a la lógica puede estimarse que le
[15] pertenece, siendo algo totalmente ridículo el comprobar los tormentos a que voluntariamente se someten algunos autores, como Ramus y sus seguidores, pues aunque son personas de excelente habilidad, sin embargo se condenan a superar serias dificultades al delimitar la jurisdicción de cada ciencia y al impedir que unas traten cuestiones que son propias de otras ciencias; molestias tan grandes que no parecen tomarse otras similares para delimitar los confines de los Reinos o para regular las atribuciones de los Parlamentos [20].

Lo que ha llevado a cercenar de raíz estas cuestiones de la Escuela no ha sido simplemente la consideración de su dificultad o poco uso, pues algunas cuestiones de este tipo han sido tratadas. Más bien, teniendo todas ellas, estas malas cualidades, se estimó que podíamos dispensarnos de hablar de ellas sin molestar por ello a nadie, ya que, por otra parte, gozan de poca estima.

Es, pues, preciso, que se establezca una gran
21 diferencia entre las cuestiones inútiles que abarrotan los estudios de Filosofía; algunas de ellas son menospreciadas hasta por los mismos autores que las analizan, pero, a su vez, se registran otras cuestiones que gozan de celebridad, autoridad, aprecio y que disfrutan de gran difusión en los escritos de personas dignas de estima.

Parece, pues, que se debe prestar atención a las opiniones comunes y célebres por muy falsas que lleguemos a estimar que son, pues no puede ignorarse cuanto se ha dicho. Tal cortesía o, más bien, tal acto de justicia no se otorga en razón de su falsedad que no justificaría consideración alguna, sino en razón de los hombres que están preocupados por su causa y que no aceptan rechazar aquello a lo que conceden aprecio sin haberlo examinado previamente. Es, pues, razonable comprar el olvido de estas cuestiones con la fatiga que su aprendizaje produce.

Ciertamente se posee mayor libertad ante las
[16] primeras. Las que pertenecen a la lógica y hemos decidido omitir son de este tipo. El rechazo a tratar estas cuestiones es cómodo no sólo porque gozan de escaso crédito entre cuantas personas las desconocen, sino también porque carecen de él entre quienes se dedican a su enseñanza. Nadie, a Dios gracias, posee interés alguno en la consideración del universal a parte rei, en el ente de razón o en las segundas intenciones [21]. Por ello, el no tratar estas cuestiones no asombrará a nadie, considerando, por otra parte, que estos temas son tan poco aptos para ser debatidos en francés que su difusión más bien daría lugar al descrédito de la filosofía de la Escuela que a su estima.

También conviene advertir que nos hemos dispensado de seguir normas propias de un método com-
22 pletamente exacto, habiendo introducido el tratamiento de varias cuestiones en la parte cuarta que hubieran podido figurar en la segunda o tercera. Se ha actuado * de esta forma porque se estimó que era útil referir en un mismo capítulo cuanto era necesario para alcanzar la perfección de una ciencia y tam-

* «También conviene advertir... Se ha actuado de esta forma porque se ha juzgado que era útil conocer en un mismo capítulo cuanto era necesario para la perfección de la ciencia, lo cual es el fruto más estimable del método que se describe en la cuarta parte. Por esta razón hemos tratado en tal lugar de los axiomas y de las demostraciones.» (Texto de la edición de 1683 que sustituye al de la primera edición, reproducido en el cuerpo de la traducción.)

161225

bién porque numerosas personas podían sentirse interesadas por la primera y última parte de esta obra, ya que pocas cuestiones existen en las otras dos partes, cuyo conocimiento no pueda ser suplido por el buen sentido sin ser necesario que se realice un estudio particular de las mismas.

Tales son los propósitos que hemos alentado durante el proceso de redacción de esta lógica. Puede ser que, a pesar de todo, fueren pocas las personas que obtengan provecho de ella o que lleguen a percatarse del fruto que han obtenido de su lectura, ya que generalmente no ponemos en uso reglas concretas cuando reflexionamos. Sin embargo, esperamos
[17] que aquellos que hayan leído este tratado con algún cuidado puedan obtener algo que les confiera mayor rigor y exactitud en sus razonamientos, aunque no reflexionen de modo expreso sobre ello, de igual modo que existen ciertos remedios para curar males a la vez que aumentan el vigor y la fortaleza de los distintos miembros. Sea lo que fuere, su lectura no causará molestias por largo tiempo a nadie, pues cuantos poseen un cierto desarrollo intelectual podrán leerla y conocerla en siete u ocho días; difícil es, por otra parte, que cada uno de los lectores, tratándose asuntos tan variados, no llegue a encontrar algo que justifique el haber realizado su lectura.

//DISCURSO SEGUNDO

EN EL QUE SE DA CUENTA DE LA RESPUESTA A LAS PRINCIPALES OBJECIONES QUE HAN SIDO PLANTEADAS A ESTA LOGICA [1664]

Cuantos se disponen a hacer partícipes al público de alguna obra, también deben estar resueltos a tener tantos jueces como lectores; circunstancia que no debe parecerles injusta ni onerosa, pues si, en verdad, son desinteresados, deben haber abandonado su propiedad al hacer pública su obra y considerarla en el futuro con la misma neutralidad con que apreciarían obras ajenas.

El único derecho que pueden reservarse con toda legitimidad es el de corregir cuantos defectos tuviere, para lo cual son muy ventajosos los juicios que
[18] se formulan de las obras; siempre son útiles cuando son justos; en nada perjudican cuando son injustos, pues nos está permitido no seguirlos.

Sin embargo, la prudencia aconseja en muchos casos que se aprecien los juicios que nos parecen injustos, pues si bien tales juicios no nos hacen ver que lo que se critica sea malo, al menos ponen de relieve que lo criticado no guarda proporción con el espíritu de los que lo censuran. Por ello, sin duda alguna es mejor cuando se puede hacer sin caer en un inconveniente mayor, el escoger un temperamento tan ecuánime que, satisfaciendo a las personas juiciosas, no llegue a disgustar a los que poseen un juicio menos exacto, pues nunca se debe suponer que sólo se tendrán lectores hábiles e inteligentes.

Así, sería de desear que se considerasen las primeras ediciones de los libros como ensayos infor-

mes que sus autores proponen a las personas de letras para conocer sus dictámenes; de este modo, fundándose en las diferentes opiniones suscitadas por tales dictámenes, habrían de reelaborarlas para que lograran alcanzar el nivel de perfección al que son capaces de hacerlas llegar.

Esta es la forma de proceder que se hubiera seguido con agrado al realizar la segunda edición de esta lógica si se hubiera llegado a tener un mejor conocimiento de cuanto se ha dicho sobre su primera edición. Se ha hecho, con todo, lo que se ha podido. Se han introducido, suprimido y corregido varias cuestiones siguiendo las opiniones de aquellos que han tenido la amabilidad de hacer saber cuanto estimaban que era censurable.

En primer lugar, en cuanto se refiere al estilo y al léxico se ha seguido en casi todo las opinio-
[19] nes de dos personas que se han tomado la molestia de observar algunas faltas que, por inadvertencia, se habían deslizado en ella, al igual que algunas expresiones cuyo uso no parecía correcto [22]. Sólo no hemos compartido sus observaciones cuando, consultadas otras personas, se registraban opiniones encontradas; en este caso, se creyó que nos estaba permitido proceder con entera libertad.

Se localizarán más adiciones que cambios o supresiones, puesto que hemos sido menos advertidos de cuanto se censuraba. Con todo, verdad es que se han llegado a conocer algunas objeciones generales contra este libro y ante las cuales no se ha estimado que habría que detenerse, ya que se tiene la persuasión de que quienes las formulaban se verían complacidos cuando se hubiera dado a conocer las razones consideradas en relación con los temas censurados. Tal es el motivo por el que es de utilidad proceder a responder en este momento a sus principales objeciones.

El título, *Arte de Pensar,* ha atraído la atención de algunas personas; estimaban que debería haberse sustituido por «arte para razonar correctamente». A estos tales se ruega que consideren que, teniendo la lógica como fin el facilitar las reglas para todas las acciones del espíritu, tanto para las ideas simples como para los juicios y los razonamientos, apenas existía otra voz que se refiriera a todas estas diferentes acciones que la de *pensamiento;* tanto las ideas como los juicios y los razonamientos son pensamientos. Verdad es que podía haberse titulado *Arte de pensar correctamente;* con todo, esta adición no era necesaria, pues ya estaba suficientemente señalada por el término *arte;* por sí mismo significa el mé-
[20] todo para hacer correctamente algo, tal como el mismo Aristóteles hace notar. Por esta razón se estima suficiente hablar del arte de pintar, del arte de contar, ya que se supone que no es menester arte alguno para pintar o contar incorrectamente.

Se ha formulado una objeción de mayor importancia contra la multitud de observaciones tomadas de las diferentes ciencias y que se han incluido en esta lógica [23]. Es preciso examinarla con atención puesto que alcanza de lleno al fin que la misma persigue, proporcionando una ocasión para explicarlo. ¿A qué viene, dicen, esa abigarrada mezcolanza de Retórica, Moral, Física, Metafísica, Geometría? Cuando pensamos haber hallado algún precepto lógico, dicen, de golpe se nos transporta a las más elevadas ciencias sin haberse informado de si nosotros las habíamos llegado a conocer. Por el contrario, ¿no debería suponerse que si hubiésemos llegado a adquirir todos esos conocimientos ya no tendríamos necesidad alguna de este tratado de lógica? ¿No hubiera sido preferible facilitarnos una lógica simple y clara en la que se nos explicasen las diversas reglas mediante ejemplos obtenidos de asuntos comunes en vez de rodear estas reglas con una acumulación de materias que llegan a ocultar estas reglas e incluso a confundir?

Quienes razonan de este modo no han considerado de forma suficiente que no puede recaer acusación más grave sobre un libro que la de no ser leído, puesto que sólo sirve a quienes lo leen. Cuanto contribuye a que un libro sea leído es algo que contribuye a hacerlo útil. Cierto es que si se hubiese

compuesto una lógica desnuda, recurriendo a los términos ordinarios como *animal* y *caballo,* por muy metódica y exacta que hubiese podido ser, sólo se hubiera logrado aumentar el número de las lógicas que ya
[21] llenan el mundo y que nadie lee. Por el contrario, la inclusión de este conjunto de diversas cuestiones ha contribuido a favorecer la difusión de este tratado y ha motivado que se leyera con menor hastío del que otros tratados provocan.

Ahora bien, no ha sido éste el principal objetivo que ha dado lugar a esta combinación, a saber, atraer lectores al hacer su lectura más amena de lo que lo es la de las lógicas ordinarias. Además, parece que se ha seguido la vía más natural y más ventajosa para exponer este arte al remediar en la medida de lo posible un inconveniente que hace su estudio casi inútil.

Así, la experiencia muestra que de mil jóvenes que estudian lógica, no más de diez recuerdan algo de esta materia a los seis meses de haber concluido su curso. Parece que la verdadera causa de este olvido o negligencia tan comunes es que además de ser las materias tratadas en lógica muy abstractas y de distar mucho de cualquier uso, sus desarrollos utilizan ejemplos poco gratos y de los que no se habla en ningún otro caso ni parte. Por estas razones, un espíritu que, con poco gusto, presta atención a estas cuestiones, olvida con facilidad cuantas ideas ha conocido, puesto que su conocimiento nunca vuelve a ser necesario para otro ejercicio.

Por otra parte, como estos ejemplos comunes no permiten comprender que este arte pueda llegar a ser aplicado en alguna otra materia de utilidad, acostumbran a encerrar la lógica dentro de sí misma, sin darle otros horizontes, cuando, por el contrario, sólo ha sido creada para ser instrumento de las otras ciencias. Así, al no haber llegado nunca a comprender su
[22] verdadera función, jamás la ponen en uso y llegan a prescindir de la misma tal como si se descargasen de un conocimiento inferior e inútil. Así pues, se ha estimado que el mejor remedio de esta desventaja

consistía en no desvincular del modo en que generalmente se hace la lógica de las otras ciencias a cuyo servicio está destinada, y en unirla por medio de ejemplos a sólidos conocimientos con el fin de que, a la vez, se conocieran las reglas y su práctica. De esta manera se aprendería a retener la lógica por medio de las ciencias y a juzgar las ciencias por medio de la lógica.

Por ello, poco importa que esta diversidad de ejemplos pueda ocultar los preceptos cuando, por otra parte, nada puede contribuir más a que sean entendidos y retenidos que esta misma diversidad, ya que, por sí mismos, son muy útiles para producir impresión en el espíritu si se vinculan con algo más agradable y familiar.

Para lograr que esta combinación fuera más útil, no han sido seleccionados al azar los ejemplos que hemos tomado de las ciencias. Por el contrario, se han aislado los puntos más importantes y que mejor podían servir de reglas y principios para hallar la verdad en las otras materias que no han sido tratadas [24].

Por ejemplo, se ha considerado en lo que se refiere a la Retórica que la ayuda que podría obtenerse de la misma para hallar conceptos, expresiones y formas decorativas, no era tan considerable. El espíritu nos provee de conceptos suficientes; el uso facilita las expresiones y, en relación con las figuras y ornamentos, ha de reconocerse que siempre son demasiados. Así, casi todo consiste en distanciarse de
[23] formas incorrectas de hablar o de escribir y, sobre todo, en alejarse de un estilo artificial y retórico integrado por pensamientos falsos e hiperbólicos, así como por figuras forzadas, pues éste es el más destacado de todos los defectos [25]. Puede ser que se encuentren en esta Lógica tantas observaciones útiles para conocer y evitar estos defectos como en los tratados que de modo expreso se dedican a esta cuestión. El capítulo último de la primera parte haciendo ver la naturaleza del estilo figurado nos indica, a la vez, el uso que se ha de hacer del mismo y nos muestra la ver-

dadera regla para discernir las verdaderas figuras de las falsas; el capítulo que está dedicado a los tópicos puede favorecer mucho la supresión de la abundancia superflua de pensamientos comunes [26]. El artículo en que se habla de los razonamientos incorrectos a los que la elocuencia nos conduce de modo insensible, enseñando a no tomar como bello algo que es falso, propone de pasada una de las reglas más verdaderas de la Retórica, capaz de contribuir además a formar el espíritu en una forma de escribir sencilla, natural y juiciosa. Finalmente, cuanto se dice en el mismo capítulo acerca del cuidado que se debe de tener en no irritar la malignidad de aquellos a los que se habla, da lugar a evitar un gran número de defectos que son tanto más peligrosos cuanto más difíciles son de notar.

En lo que se refiere a la Moral, el tema principal que se trataba, no ha permitido la inserción de múltiples observaciones. Creo, no obstante, que cuanto se dice en el capítulo dedicado a las falsas ideas de los bienes y de los males en la primera parte, y en el dedicado a exponer los falsos razonamientos que se realizan en la vida civil, posee una gran extensión y permite conocer una gran parte de los extravíos de los hombres [27].

[24] Nada hay en la Metafísica que merezca una mayor consideración que el origen de nuestras ideas; la separación de las ideas espirituales de las imágenes corpóreas; la distinción del alma y del cuerpo, así como las pruebas de su inmortalidad fundadas en esta distinción. Esto es lo que, como se verá, ha sido tratado con bastante amplitud en las partes primera y cuarta.

También se encontrarán en diversos lugares la mayor parte de los principios generales de la Física, fácilmente reunibles y se podrá obtener una luz suficiente de cuanto se ha dicho de la pesantez, de las cualidades sensibles, de las acciones, de los sentidos, de las facultades atractivas, de las virtudes ocultas, de las formas sustanciales, como para liberarse de una infinidad de falsas ideas que han dejado en

nuestro espíritu los prejuicios adquiridos durante nuestra infancia.

Esto no libera del estudio de todas estas materias, realizado con mayor cuidado en los libros dedicados totalmente a estas cuestiones; pero se ha pensado que muchas personas podían no estar interesadas en el estudio de la Teología para lo cual es necesario conocer con exactitud la Filosofía de la Escuela, que es como su lenguaje, y que, por ello, podían satisfacerse con un conocimiento más general de estas ciencias. Así, aunque no hallasen en este libro todo cuanto deben conocer, sin embargo, puede decirse con verdad que encontrarán en él casi todo lo que deben retener de ellas.

En otros casos se objeta que esta lógica recoge ejemplos que no guardan la adecuada proporción con la capacidad de los principiantes; esto no es verdad sino en relación con los ejemplos tomados de la Geometría. Los restantes ejemplos pueden ser entendidos por todos aquellos cuyo espíritu posee alguna [25] capacidad, aunque nada hubieran aprendido de Filosofía. Incluso puede ser que llegaran a ser más inteligibles para aquellos que aún no poseen prejuicio alguno que para aquellos otros que poseen su espíritu repleto de máximas de la filosofía común [28].

Verdad es que no todo el mundo entenderá los ejemplos de geometría, pero esto no constituirá un gran inconveniente, pues sólo aparecen en discursos concretos, que han sido pensados con tal fin y, a la vez, se han dispuesto en diversos lugares para que puedan ser fácilmente evitados al leer, o bien se han aducido al tratar cuestiones bastante claras o bastante ilustradas mediante otros ejemplos, por lo que no sería necesario considerar aquellos que han sido tomados de la Geometría.

Si, además, se analizan los lugares en que se han utilizado estos ejemplos, se reconocerá que era difícil encontrar otros que fuesen tan adecuados, pues sólo esta ciencia puede facilitar ideas tan claras y proposiciones innegables.

Por ejemplo, se ha dicho, hablando de las propiedades recíprocas, que una de ellas era la propiedad que poseen los triángulos rectángulos, esto es, que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos; esto es claro y cierto para todos los que lo entienden. Aquellos otros que no lo comprenden pueden suponerlo y no dejan por ello de comprender la cosa a la que este ejemplo se aplica.

Si, por el contrario, se hubiese aducido el ejemplo que generalmente se presenta, la risibilidad como propiedad del hombre, entonces se hubiese propuesto algo bastante oscuro y muy discutible, pues si por risibilidad se entiende la realización de una cierta mueca al reírse, entonces no se ve el porqué
[26] no podrían ser adiestrados los animales para que la ejecutaran; es más, puede ser que alguno de ellos la realice. Ahora bien, si con tal término significamos no sólo el cambio que la risa provoca en el rostro, sino también el pensamiento que acompaña al gesto y que lo produce, y, en consecuencia, se entiende por risibilidad el poder reír mientras se piensa, entonces todas las acciones de los hombres deberían ser consideradas bajo este aspecto propiedades recíprocas, no existiendo ninguna que no sea exclusiva del hombre si se considera la risibilidad conjuntamente con el pensamiento [29]. Así, puede decirse que es una propiedad del hombre caminar, beber, comer, pues sólo el hombre camina, bebe y come pensando; considerándolo bajo tal aspecto no nos será difícil establecer propiedades, aunque no fueran estimadas como tales por todos aquellos que atribuyen pensamiento a las bestias y que, por ello, también podrían atribuirles risa acompañada de pensamiento; por el contrario, el ejemplo que nosotros hemos utilizado es cierto para cualquier entendimiento que lo considere.

Del mismo modo se quiso mostrar en otro momento que existían cosas corpóreas que eran concebidas de modo espiritual y sin imaginárselas [30]; para ello hemos referido el ejemplo de una figura de mil ángulos, concebida nítidamente por el espíritu, aunque

no sea posible formar de ella una imagen distinta que represente sus propiedades. Incidentalmente se ha dicho que una de sus propiedades era que el valor de sus ángulos equivalía a 1966 ángulos rectos. Este ejemplo muestra muy claramente cuanto se quería hacer ver en el mencionado lugar.

Ya no resta sino responder a una queja más odiosa, formulada por algunas personas al comprobar que se han tomado ejemplos de definiciones defec-
[27] tuosas y de razonamientos incorrectos de Aristóteles; tal proceder les parece que nace del secreto deseo de abatir a este filósofo.

Nunca hubieran llegado a formar un juicio tan poco exacto si hubiesen considerado de modo suficiente las verdaderas reglas que deben observarse al citar los ejemplos de incorrecciones; éstas son las que se han tenido presentes al referirnos a Aristóteles.

En primer lugar, la experiencia nos muestra que la mayor parte de los ejemplos de incorrecciones que ordinariamente se proponen, son poco útiles y permanecen por poco tiempo en el espíritu; formados a placer, son tan toscos y visibles que parece imposible incurrir en tales defectos. Parece, pues, más ventajoso tanto para facilitar el recuerdo de cuanto se dice de estos defectos como para evitarlos, el seleccionar ejemplos reales, obtenidos de las obras de algún autor de relieve, cuya reputación nos excite a tomar precauciones para evitar este tipo de sorpresas en las que, como se ve por los ejemplos, pueden caer hasta los hombres más destacados [31].

Además, puesto que se debe tender a lograr la mayor utilidad posible para todo cuanto se escribe, es preciso intentar una selección de ejemplos de defectos que sería bueno no ignorar, ya que sería absolutamente inútil cargar la memoria con todos los ensueños de Flud [32], de Vanhelmont [33], de Paracelso [34]. Mejor es indagar este tipo de ejemplos en autores tan célebres que, en cierto modo, hasta estemos obligados a conocer sus errores.

Tal es la situación respecto de Aristóteles; nada puede interesarnos más poderosamente para que se evite un error que el mostrar que hasta un espíritu tan notable ha incurrido en él. Su Filosofía ha llegado a gozar de una celebridad tal en base al número de personas de mérito que la han aceptado, que
[28] incluso llega a ser una necesidad el conocer lo que en ella pueda haber de defectuoso. Y puesto que se juzgaba que era muy útil que quien leyera este libro conociera diversas cuestiones de esta filosofía y que, sin embargo, nunca era de utilidad el equivocarse, se ha querido darlas a conocer señalando a la vez sus defectos con el fin de impedir que alguien se equivocara.

Por tanto, se han entresacado este tipo de ejemplos de sus obras con el fin de honrar su memoria en tanto es posible en cuestiones en las que no somos de su opinión y no con el fin de mermar la reputación de Aristóteles; por otra parte, es claro que los puntos seleccionados y corregidos son de muy poca importancia y no llegan a alcanzar el fundamento de su filosofía, pues no se ha tenido interés alguno en atacarla.

Si, pues, no se ha dado cuenta de una multitud de observaciones valiosas que se encuentran por doquier en sus obras, es porque no han sido exigidas por el propio desarrollo de la exposición; se habría hecho con alegría si se hubiera hallado oportunidad, no escatimando las alabanzas justas que merece. En efecto, Aristóteles es un espíritu muy vasto y amplio, que da a conocer en las diversas áreas de temas un gran número de observaciones y consecuencias. Por ello acertó en todo cuanto dijo sobre las pasiones en el libro segundo de la Retórica.

También realizó bellos análisis en sus tratados de Política y de Moral, en los Problemas y en la Historia de los Animales. Y, a pesar de cierta confusión que se advierte en sus Analíticos, es preciso, sin embargo, reconocer que casi todo lo que se conoce
[29] de las reglas de la lógica ha sido tomado de estos estudios. Así pues, no existe autor alguno del que hayamos incorporado más observaciones a esta lógica que de Aristóteles; suyo es el cuerpo de los preceptos.

Verdad es que se estima que la menos perfecta de sus obras es la Física, largo tiempo condenada y prohibida por la Iglesia [35], tal como un sabio hombre ha hecho ver en un tratado construido con esta finalidad [36]. Con todo, su principal defecto no reside en que sea falsa sino, por el contrario, en que es muy verdadera y en que nos enseña cosas que es imposible ignorar. Así, ¿quién puede dudar que todas las cosas estén compuestas de materia y de una cierta forma de esta materia? ¿Quién puede dudar que para que la materia adquiera una forma y aspecto nuevos es preciso que no los tuviera, es decir, que estuviese privada de esa forma? En fin, ¿quién puede dudar de esos otros principios metafísicos, como que todo depende de la forma, que la materia sola no es principio de nada, que hay un lugar, movimiento, cualidades y facultades? Después de haber aprendido todo esto, nos parece que no hemos aprendido nada nuevo y que tampoco estamos en condiciones de dar razón de alguno de los efectos de la naturaleza.

Y si encontrasen personas que pretendiesen que, en modo alguno, está permitido testimoniar el desacuerdo con Aristóteles, fácil sería hacerles ver que no es razonable mantener esta consideración hacia Aristóteles.

Pues, si se debe una consideración respetuosa a ciertos filósofos, esto no acontece sino por dos razones: o bien en atención a la verdad seguida por ellos o bien en atención a la opinión de los hombres
[30] que aprueban sus doctrinas.

Considerando únicamente la verdad, sólo se les debe respeto mientras que tienen razón; por el contrario, la verdad no puede obligar a respetar la falsedad en cualquiera que fuere el autor en que se hallase.

En lo que se refiere al asentimiento que muestran los hombres en la aprobación de un filósofo, es cierto que también merece algún respeto y que supondría imprudencia el negarla sin tomar grandes pre-

cauciones. La razón es ésta: al atacar lo que es aceptado por todo el mundo, uno se hace sospechoso de presunción al creer que posee más capacidad que los demás.

Ahora bien, cuando existe división de opiniones en torno a las teorías de un autor y personas de consideración se inscriben en uno y otro bando, ya no parece tener vigencia la anterior reserva y se puede declarar con libertad lo que se aprueba y lo que se desaprueba de cuanto hay en estos libros y sobre lo que existe desacuerdo entre los hombres cultos; en tal caso, no concedemos preferencia a nuestra opinión sobre la de un autor y sobre la de cuantos muestran su acuerdo con él, sino que más bien pasamos a tomar partido junto a cuantos opinan de modo contrario sobre esta cuestión.

Tal es la situación en que ahora se encuentra la filosofía de Aristóteles. Ha corrido fortunas muy diversas; en un momento fue universalmente aceptada y en otro fue universalmente rechazada; en el momento presente goza de una situación intermedia entre ambos extremos: es defendida por muchas personas sabias y es criticada por otras que no gozan de una consideración inferior. A diario y con libertad se escribe en Francia, Flandes, Inglaterra, Alemania,
[31] Holanda a favor y en contra de la filosofía de Aristóteles; las Conferencias de París al igual que los tratados están divididas y nadie se ofende porque se declare a alguien contrario a Aristóteles [37]. Los profesores más célebres no se someten a la servidumbre de aceptar ciegamente todo cuanto encuentran en sus tratados; incluso alguna de sus opiniones han sido definitivamente borradas. ¿Qué médico aceptaría en nuestros días defender que los nervios arrancan del corazón, tal como lo defendió Aristóteles, cuando la Anatomía muestra con tanta claridad que toman su origen en el cerebro?, a propósito de lo cual dijo San Agustín: *qui ex puncto cerebri et quasi centro sensus omnes quinaria distributione diffudit.* ¿Quién es el filósofo que se aventuraría a defender que la velocidad de los cuerpos pesados aumenta en la misma proporción que su peso, cuando cualquiera puede desengañarse con facilidad de esta opinión de Aristóteles al dejar caer desde un lugar elevado dos cosas de peso desigual, observándose, a pesar de ello, muy poca desigualdad en la velocidad?

Todos los estados violentos no permanecen, por lo general, durante mucho tiempo y todas las posiciones extremas son violentas. Es demasiado tosco condenar en general a Aristóteles, tal como en otra época se hizo; de igual modo, es un gran tormento verse obligado a aprobarlo en su totalidad y a tomarlo como la regla de la verdad de las opiniones filosóficas, tal como se ha querido hacer en los siglos posteriores a su condena. Los hombres no pueden soportar durante largo tiempo esta violencia y de modo imperceptible se restituyen la natural y razonable libertad que conduce a la aprobación de lo que se estima verdadero y al rechazo de lo que se juzga falso.

[32] La razón no considera extraño que se la someta a la autoridad en las ciencias que tratan asuntos que exceden a la razón, no debiendo seguir en tal caso otra luz que la de la autoridad divina. Pero parece que, con el adecuado fundamento, no tolera en el campo de las ciencias que construye el hombre, fundadas exclusivamente en la razón, que se la someta a la autoridad en contra de los dictados de la razón.

Esta es la regla que se ha seguido al hablar de las opiniones de los filósofos, bien fueren antiguos o modernos. En uno u otro caso sólo se ha considerado la verdad sin vincularnos en general con las opiniones de alguien y sin declararnos en general contrarios a las opiniones de algún pensador.

Por ello, todo cuanto se debe concluir cuando se rechaza alguna opinión de Aristóteles o de otro, es que no se es de su sentir en ese caso; en modo alguno, se puede deducir que no se siga su opinión en otros temas y, mucho menos, se puede concluir que se tenga aversión alguna contra él o deseo de abatirlo. Creo que esta disposición será aprobada por todas las per-

sonas ecuánimes y que no se apreciará en toda esta obra sino un sincero deseo de contribuir a la utilidad pública, en tanto es posible hacerlo al publicar un tratado de esta naturaleza y sin sufrir animosidad contra nadie. //

//ADVERTENCIA

SOBRE ESTA NUEVA EDICION [1683]

S/p *Se han incorporado importantes adiciones en esta nueva edición como consecuencia de las protestas realizadas por los Ministros* [38] *ante algunas observaciones que habían sido realizadas en la primera edición; ha sido preciso aclarar y defender lugares que han querido impugnar. A partir de tales razones podrá verse que la razón y la fe mantienen acuerdo perfecto, tal como si fuesen dos riachuelos que manan de una misma fuente, siendo, en consecuencia, imposible alejarse de uno de ellos sin distanciarse del otro. Aunque las disputas teológicas son las que han ocasionado estas adiciones, sin embargo, no son por ello menos propias ni menos naturales a la Lógica; podrían haberse realizado, aunque no hubieran existido Ministros que hubiesen deseado oscurecer las verdades de la fe recurriendo a falsas sutilezas //* [39].

LA LOGICA
O
EL ARTE DE PENSAR *

23 [33] La Lógica es el arte de dirigir adecuadamente la razón en el conocimiento de las cosas, tanto para que cada uno se instruya a sí mismo como para instruir a los otros.

Este arte comprende las reflexiones que los hombres han realizado sobre las cuatro principales operaciones de su espíritu: *concebir, juzgar, razonar, ordenar* [1].

Se entiende por *concebir* la simple visión que tenemos de las cosas que se presentan a nuestro espíritu, como cuando nos representamos un sol, una tierra, un árbol, un círculo, un cuadrado, el pensamiento, el ser //sin llegar a formar juicio expreso alguno de esas cosas//. La forma mediante la cual nos representamos estas cosas se llama *idea.*

Se entiende por *juzgar* la acción de nuestro espíritu en virtud de la cual uniendo diversas ideas se afirma de una que es la otra o bien se niega de una de ellas que sea la otra; así, teniendo las ideas de la tierra y la de redondez, afirmo de la tierra que es redonda o bien niego que sea redonda.

24 [34] Se entiende por *razonar* la acción de nuestro espíritu en virtud de la cual forma un juicio a partir de otros varios juicios; así, habiendo juzgado que la verdadera virtud debe ser referida a Dios y que la vir-

* Con esta presentación se abre el manuscrito 19915 de la Biblioteca Nacional de Francia.

tud de los paganos no era referida a Dios, nuestro espíritu concluye a partir de esto que la virtud de los paganos no era una verdadera virtud.

Entenderemos por *ordenar* la acción del espíritu en virtud de la cual, teniendo sobre un mismo tema, v. gr., sobre el cuerpo humano, diversas ideas, juicios y razonamientos, se disponen tales conocimientos de la forma más apropiada para dar a conocer el tema. Esto aún es conocido con el nombre de *método*.

Todo esto se realiza de modo natural y, en algunos casos lo ejecutan mejor los que no han aprendido regla alguna de Lógica que aquellos otros que las han llegado a conocer.

Así pues, este arte no enseña cómo realizar estas operaciones, pues la misma naturaleza nos proporciona el medio al concedernos la razón; más bien nos hace reflexionar sobre lo que la misma naturaleza nos impele a realizar, lo cual sirve a un triple fin [2].

En primer lugar, nos asegura de que usamos correctamente nuestra razón porque la consideración de las reglas nos obliga a poner en ello una mayor atención.

En segundo lugar, nos ayuda a descubrir y explicar con mayor facilidad el error o defecto que puede encontrarse en las operaciones de nuestro espíritu, pues frecuentemente sucede que con la sola luz natural descubrimos que un razonamiento es falso sin
25 que, por ello, lleguemos a percatarnos de la razón por la que lo es; así pues, acontece lo mismo que a los que no son entendidos en pintura: la contemplación de un cuadro puede causarles disgusto y, sin embargo, no son capaces de explicar cuál es el defecto que les produce disgusto.

[35] En tercer lugar, contribuye a un mejor conocimiento de nuestro espíritu mediante las reflexiones que realizamos sobre sus actos. Esto es más valioso en sí mismo, aunque en ello sólo se considera la pura especulación, que el conocimiento de todas las cosas corpóreas que son infinitamente menos valiosas que las espirituales.

Ahora bien, si las reflexiones que realizamos sobre nuestros pensamientos no hubiesen debido considerar más que a nosotros mismos, entonces hubiera bastado con que los consideráramos en sí mismos, sin revestirlos de palabras ni de otro signo. Pero, puesto que sólo podemos comunicar nuestros pensamientos acompañándolos de signos externos, llegando a estar tan arraigada en nosotros esta costumbre que, hasta cuando pensamos a solas, las cosas sólo se presentan a nuestro espíritu con las mismas palabras con que estamos acostumbrados a revestirlas cuando hablamos de ellas a los otros hombres, es necesario que en la lógica se consideren las ideas unidas a las palabras y las palabras unidas a las ideas [3].

De cuanto acabamos de decir se sigue que la lógica puede ser dividida en cuatro partes, según las diversas reflexiones que pueden hacerse sobre estas cuatro operaciones del espíritu.

PRIMERA PARTE
DE LA LOGICA

CONTIENE LAS REFLEXIONES SOBRE LAS IDEAS O SOBRE LA MERA ACCION DEL ESPIRITU, DENOMINADA CONCEBIR.

26 [36] Puesto que sólo podemos adquirir conocimiento de lo que está fuera de nosotros por medio de las ideas que hay en nosotros, nada hay más importante en la lógica y en todas las otras ciencias que conocer bien nuestras ideas *.

Para llegar a comprenderlas adecuadamente, las consideraremos bajo cinco aspectos:

El primero, según su naturaleza y su origen.

El segundo, según la principal diferencia de los objetos que representan.

El tercero, según su simplicidad o composición, tratando en tal lugar las abstracciones y precisiones del espíritu.

El cuarto, según su extensión o delimitación, esto es, atendiendo a su universalidad, particularidad, singularidad.

El quinto, según su claridad y oscuridad o bien distinción y confusión.

* // Puesto que sólo podemos adquirir..., las reflexiones que pueden hacerse en torno a nuestras ideas, son quizás lo más importante en la lógica, porque esto es el fundamento de todo lo demás // (Edic. 1683).

CAPITULO I

Sobre las ideas atendiendo a su naturaleza y a su origen

27 [37] La palabra *idea* se cuenta en el número de las que son tan claras que no pueden explicarse por medio de otras, ya que no las hay ni más claras ni más simples.

Todo lo que se puede hacer con el fin de no incurrir en error es destacar una falsa forma de entender esta palabra; consiste en restringirla a ese modo de concebir las cosas, denominado imaginar, que tiene lugar cuando nuestro espíritu contempla las imágenes que están dibujadas en nuestro cerebro [4].

Pues, como San Agustín observa frecuentemente, los hombres después del pecado original, se han acostumbrado de tal manera a considerar sólo las cosas corpóreas, cuyas imágenes alcanzan nuestro cerebro a través de los sentidos, que la mayor parte de ellos estiman que no pueden concebir una cosa si no la pueden imaginar, si no pueden representársela bajo una imagen corpórea; como si no tuviésemos más que este modo de pensar y de concebir [5].

Por el contrario, no se puede reflexionar sobre lo que acontece en nuestro espíritu sin reconocer que concebimos un grandísimo número de cosas sin precisar para ello alguna de estas imágenes y sin reparar en la diferencia existente entre la imaginación y
28 la pura intelección. Pues, cuando, por ejemplo, imagino un triángulo, no lo concibo solamente como una
[38] figura delimitada por tres líneas rectas; además, considero estas tres líneas como presentes en virtud de la fuerza y de la atención interior de mi espíritu; tal es lo que propiamente se llama imaginar. Pero si deseo pensar en una figura de mil ángulos, verdad es que concibo correctamente que tal figura está compuesta por mil lados con la misma facilidad que concibo que un triángulo es una figura que solamente está compuesta por tres. Pero, sin embargo, no puedo

imaginar los mil lados de esa figura ni, por así decirlo, mirarlos con los ojos del espíritu tal como si estuvieran presentes.

Es verdad, sin embargo, que la costumbre que tenemos de servirnos de nuestra imaginación cuando pensamos en cosas corpóreas, da lugar con frecuencia a que al concebir una figura de mil ángulos nos representemos confusamente alguna figura; ahora bien, es evidente que esta figura que nos representamos mediante la imaginación no es una figura de mil ángulos, puesto que en nada difiere de lo que me representaría si pensara en una figura de diez mil ángulos. Así, de nada sirve para descubrir las propiedades que diferencian a una figura de mil ángulos de la de cualquier otro polígono.

Así pues, no puedo imaginarme, hablando con propiedad, una figura de mil ángulos porque la imagen que desearía dibujar en mi imaginación, represen-
29 taría tanto una figura de un gran número de ángulos como la figura de mil ángulos. Y, sin embargo, puedo concebirla muy clara y distintamente, puesto que puedo demostrar todas las propiedades, como que la suma de todos sus ángulos equivale a 1996 ángulos rectos. En consecuencia, una cosa es imaginar y otra concebir.

[39] Esto aún aparece más claro mediante la consideración de varias cosas que concebimos con mucha claridad aunque, en modo alguno, sean de las que podemos imaginar. Así, ¿qué concebimos con mayor claridad que nuestro pensamiento cuando estamos pensando? Y, sin embargo, es imposible imaginarse un pensamiento y dibujar imagen alguna de él en nuestro cerebro. El *sí* y el *no* tampoco pueden tenerla; quien juzga que la tierra es redonda como quien juzga que la tierra no es redonda, tienen ambos las mismas cosas dibujadas en su cerebro, a saber, la tierra y la redondez; uno de ellos añade a ellas la afirmación que es una acción de su espíritu concebida sin imagen corpórea alguna, y el otro una acción contraria que es la negación y de la cual aún es más imposible tener imagen alguna.

Así pues, cuando hablamos de ideas no nombramos de esta forma a las imágenes dibujadas en la fantasía, sino a todo aquello que está en nuestro espíritu, cuando podemos decir con verdad que concebimos una cosa, cualquiera que fuere la forma como la concibamos [6].

30 Se sigue de ello que no podemos expresar nada mediante nuestras palabras cuando entendemos lo que decimos sin que tengamos en nosotros la idea de lo que es significado por nuestras palabras, aunque esta idea sea en unos casos más clara y distinta y, en otros casos, más oscura y más confusa tal como posteriormente explicaremos. Así pues, habría contradicción al afirmar que entiendo lo que digo al pronunciar una expresión y defender que, al pronunciarla, sólo concibo el sonido de la expresión.

[40] Esta doctrina nos hace ver la falsedad de dos opiniones muy peligrosas, formuladas por filósofos de nuestro tiempo.

Según la primera, no tenemos idea alguna de Dios [7]. Si no tuviéramos idea alguna de Dios, entonces al pronunciar el nombre de Dios no concebiríamos sino estas letras, D, I, O, S, y un español, al oír el nombre de Dios, no tendría en su espíritu sino lo que podría tener en el caso de que entrara en una sinagoga y, desconociendo por completo el hebreo, oyera pronunciar *Adonai* o *Eloha.*

Es más, cuando los hombres se han atribuido el nombre de Dios, como Calígula y Domiciano, no habrían cometido impiedad alguna, puesto que nada hay en estas letras o en estas dos sílabas, *Dios,* que no pudiese ser atribuido a un hombre si no se uniera a tales sílabas alguna idea. ¿Por qué nadie acusa de impiedad a un holandés por llamarse Ludovicus Dieu? [8] ¿En qué residía la impiedad de estos príncipes sino en que, atribuyendo a este término, *Dios,* una nota al menos de las que integran su idea, como lo
31 es la de una naturaleza excelente y adorable, se apropiaban el nombre junto con esta idea?

Pero, si no tenemos idea alguna de Dios, ¿sobre qué podemos fundar todo cuanto sobre él decimos, como que sólo existe uno, que es eterno, omnipotente, infinitamente bueno e infinitamente sabio? Nada de todo esto está comprendido en el sonido *Dios;* sólo en la idea que tenemos de Dios y que hemos asociado a este sonido.

También es ésta la razón en virtud de la cual rehusamos referir el nombre de Dios a todas las falsas divinidades; no porque este término, materialmente considerado, no pudiera ser atribuido a ellas,
[41] tal y como fue atribuido por los paganos, sino porque la idea que tenemos en nosotros de este soberano ser, usualmente unida al término *Dios,* no conviene sino al único y verdadero Dios.

La segunda de estas falsas opiniones ha sido formulada por un inglés: *el discurso no es otra cosa que una reunión o concatenación de nombres mediante la palabra* 'es'. *Se seguiría de ello que, mediante la razón, no concluimos absolutamente nada tocante a la naturaleza de las cosas, sino sólo tocante a sus denominaciones; es decir, que, mediante la razón, simplemente vemos si unimos bien o mal los nombres de las cosas siguiendo las convenciones que hemos adoptado a nuestro gusto en lo que se refiere a sus significaciones.*

Este autor añade a esta opinión: *si esto es así, como puede serlo, el razonamiento dependerá de las palabras, las palabras de la imaginación y, quizá, la imaginación dependerá, tal como lo creo, del movimiento de los órganos corpóreos; así, nuestra alma* (mente) *no será otra cosa que un movimiento producido en alguna de las partes del cuerpo orgánico* [9].
32

Debemos pensar que estas palabras sólo expresan una objeción muy apartada del sentir de quien la propone; ahora bien, si tales palabras se toman con valor asertivo, arruinarían la inmortalidad del alma. Por ello, es importante hacer ver su falsedad, lo cual no será difícil. Las convenciones a las que este filósofo se refiere sólo han sido acuerdos establecidos por los hombres para tomar ciertos sonidos como signos de las ideas que tenemos en el espíritu. De suerte que si además de los nombres no tuviéramos

en nosotros mismos las ideas de las cosas, tal acuerdo habría sido imposible, tal y como es imposible por
[42] medio de alguna convención el hacer entender a un ciego lo que quiere decir el término *rojo,* o el *verde,* o el *azul,* pues careciendo de estas ideas no puede unirlas a sonido alguno.

Además, las diversas naciones habiendo dado nombres distintos a las cosas, incluso a las más simples y claras, tal como acontece con las que constituyen los objetos de la Geometría, no tendrían los mismos razonamientos acerca de unas mismas verdades si el razonamiento sólo fuera una reunión de nombres mediante la palabra *es* [10].

Y como parece manifiesto al considerar estas diversas palabras que los árabes, por ejemplo, no se han puesto de acuerdo con los franceses para dar a los sonidos las mismas significaciones, tampoco podrían estar de acuerdo en sus juicios y razonamientos si sus razonamientos dependiesen de esta convención.

33 Finalmente, se guarece un gran equívoco bajo el término *arbitraria* cuando se afirma que la significación de las palabras es arbitraria [11]. Verdad es que es algo totalmente arbitrario el vincular una idea determinada con un sonido, en vez de vincularla con otro distinto; pero las ideas no son cosas arbitrarias que dependen de nuestra fantasía, al menos aquellas que son claras y distintas. Para mostrar esto con evidencia basta con afirmar que sería ridículo imaginar que efectos muy reales pudieran depender de cosas totalmente arbitrarias. Así, cuando un hombre ha llegado mediante su razonamiento a la conclusión de que el eje de hierro que atraviesa las dos muelas de un molino podría girar sin dar lugar a que también girase la muela inferior en el caso de que siendo redondo pasara a través de un orificio redondo y también que no podría girar este eje sin hacer que girase la muela
[43] superior si, siendo cuadrado, estuviera embutido en un orificio cuadrado, practicado en la muela superior, entonces el efecto que ha pretendido alcanzar se sigue infaliblemente. En consecuencia, su razonamiento no ha sido (solamente) la reunión de un con-

161225

junto de nombres atendiendo a una convención enteramente dependiente de la fantasía de los hombres; más bien supone un juicio sólido y efectivo sobre la naturaleza de las cosas fundándose en la consideración de las ideas que posee en el espíritu y que han sido asociadas por los hombres con ciertos nombres.

Así, pues, ya hemos indicado de modo suficiente lo que entendemos mediante la palabra *idea;* por ello, sólo nos resta referirnos brevemente a su origen.

El problema fundamental reside en saber si todas nuestras ideas proceden de nuestros sentidos y si debemos aceptar como verdadera la máxima común
34 según la cual *nada hay en el entendimiento sin que previamente haya estado en el sentido.*

Esta es la opinión de un filósofo, de reconocido prestigio que inicia su estudio de lógica con estas palabras: *Omnia idea ortum ducit a sensibus:* Toda idea toma su origen de los sentidos [12]. Sin embargo, precisa que todas nuestras ideas no han estado en nuestros sentidos tal y como están en nuestro espíritu; pero, al menos, defiende que tales ideas han sido formadas bien a partir de aquellas que han pasado por nuestros sentidos, sea por composición como cuando a partir de las imágenes independientes de oro y montaña formamos la idea de una montaña de oro, sea por ampliación o disminución como cuando a partir de la imagen de un hombre de estatura normal se forma la de un gigante o pigmeo, sea por acomodación y analogía como cuando se transfiere la idea de una casa que ha sido vista para formarnos la imagen de otra casa que no ha sido vista. Así, afirma este autor, concebimos a Dios que no puede ser objeto del sentido, bajo la imagen de un venerable anciano.

[44] //Según esta teoría, aunque todas nuestras ideas no fuesen semejantes a algún cuerpo que hubiésemos visto o que hubiésemos alcanzado por medio de nuestros sentidos, sin embargo todas serían corpóreas y sólo nos representarían algo que hubiese penetrado por nuestros sentidos, al menos en parte.

Así pues, sólo concebiremos mediante imágenes semejantes a las que se forman en el cerebro cuando vemos o imaginamos cuerpos.//

[Pero], aunque diversos filósofos de la Escuela también mantengan esta opinión, no temo defender que es muy absurda y, a la vez, tan contraria a la Religión como a la verdadera filosofía [13]. Para no defender sino lo que es claro (como la luz del día), sólo expondré que nada hay que podamos concebir más distintamente que nuestro pensamiento, ni proposición que pueda resultarnos más clara que *Yo pienso, luego soy*. No podríamos tener certidumbre
35 alguna sobre esta proposición si no concibiéramos distintamente lo que es *ser*, lo que es *pensar;* es más, no es preciso que expliquemos estos términos, puesto que forman parte de aquellos que son tan adecuadamente comprendidos por todo el mundo que, caso de intentar explicarlos, sólo lograríamos introducir oscuridad. Si, pues, no se puede negar que tenemos las ideas de *ser* y de *pensamiento,* entonces yo pregunto: ¿por qué sentidos han penetrado? ¿Son acaso luminosas o poseen color para que puedan haber penetrado por la vista? ¿Poseen un sonido grave o agudo para que puedan haber penetrado por el oído? ¿Desprenden un olor agradable o desagradable para que pudieran formarse a partir del olfato? ¿Poseen un buen o mal sabor para formarse a partir del gusto? ¿Acaso poseen la cualidad de ser duras o blandas,
[45] calientes o frías como para que penetraran por el tacto? Si se defendiera que se han formado a partir de otras imágenes sensibles, en ese caso debería indicarse cuáles son //esas otras imágenes sensibles a partir de las cuales se pretende que han sido formadas las ideas de ser y de pensamiento// y cómo han podido ser formadas, esto es, si lo han sido por composición, por ampliación o por disminución o bien si por analogía. Si no se quisiera emitir una respuesta que no fuera (ridícula) [fuera de razón], sería preciso defender que las ideas de ser y pensamiento no obtienen en forma alguna su origen a través de los sentidos; más bien, nuestra alma posee la facultad de formar

estas ideas por sí mismas, aunque frecuentemente acontece que ha sido excitada a formarlas por algo que ha golpeado los sentidos, de igual modo que un pintor puede verse llevado a crear un cuadro en virtud del dinero que le ha sido prometido sin que, por ello, se pudiera afirmar que el cuadro había obtenido su origen del dinero.

En cuanto a lo que estos mismos autores defienden, esto es, que la idea que nosotros tenemos
36 de Dios toma su origen de los sentidos, puesto que lo concebimos bajo la idea de un anciano venerable, ha de afirmarse que tal pensamiento es propio de los Antropomorfitas [14] o bien que estos autores confunden las verdaderas ideas que nosotros tenemos de los seres espirituales con las falsas imaginaciones que de los mismos nos formamos siguiendo la pésima costumbre que nos lleva a querer imaginar cualquier cosa, cuando, por el contrario, tan absurdo es pretender imaginar lo que no es corporal como desear oír los colores y ver los sonidos.

Para refutar esta concepción basta considerar que si no tuviéramos otra idea de Dios que la de un anciano venerable entonces cuantos juicios hiciéramos sobre Dios (serían falsos) [nos deberían parecer falsos], pues serían contrarios a esta idea, ya
[46] que * no tenemos otra regla de la verdad de nuestros juicios que la de examinar si son conformes a las ideas que tenemos de las cosas. Así sería falso afirmar que Dios no tiene partes, que no es corpóreo, que es omnipresente, que es invisible, pues todas estas afirmaciones no son conformes con la idea de un anciano venerable. Si, en alguna ocasión, Dios se ha representado de esta forma, esto no debe dar lugar a que tal deba ser la idea que debamos tener de él; de igual modo, sería necesario que no tuviéramos otra idea del Espíritu Santo que la de palomo, ya que ha sido

* // Es así, pues naturalmente estamos inclinados a creer que nuestros juicios son falsos, cuando vemos claramente que son contrarios a las ideas que tenemos de las cosas; así, pues, no podríamos juzgar con certeza que Dios no tiene partes... // (Edic. 1683).

representado bajo tal forma o que concibiésemos a Dios como un sonido puesto que el sonido del nombre de Dios sirve para evocar su idea en nosotros.

Es, pues, falso que todas nuestras ideas provengan de los sentidos; por el contrario, cabe afirmar 37
que ninguna de las ideas que existen en nuestro espíritu toman su origen de los sentidos como no sea por ocasión, en cuanto que los movimientos que se producen en nuestro cerebro, que es a todo lo que pueden dar lugar nuestros sentidos, dan ocasión al alma para formarse diversas ideas que el alma no se formaría en el caso de que tales movimientos no aconteciesen, aunque casi siempre estas ideas no sean semejantes en nada a lo que se produce en nuestros sentidos o en nuestro cerebro y aunque, además, exista un gran número de ideas que, careciendo de toda imagen corpórea, no puedan ser vinculadas con nuestros sentidos sin caer en un visible absurdo.

//Y si se nos objetara que a la vez que tenemos la idea de cosas espirituales, tal como del pensamiento, no dejamos de formarnos alguna imagen corpórea, al menos del sonido que la significa, nada se diría en contra de lo que hemos afirmado. Pues la
[47] imagen del sonido *pensamiento* que nos imaginamos no es, en modo alguno, la imagen del pensamiento mismo sino sólo de un sonido; es más, la imagen del sonido de *pensamiento* sólo puede hacernos concebir el pensamiento mismo por cuanto el alma, habiéndose acostumbrado a concebir este sonido y, a la vez, el pensamiento, se forma al mismo tiempo una idea totalmente espiritual del pensamiento que no guarda semejanza alguna con la de sonido, que está ligada al pensamiento sólo por la costumbre. Esto se manifiesta en los sordos que no poseen imagen de los sonidos, pero tienen ideas de sus pensamientos al menos cuando hacen reflexión sobre lo que piensan.//

CAPITULO II

Sobre las ideas consideradas según sus objetos

Todo aquello que nosotros concebimos se representa a nuestro espíritu, bien como cosa, bien como manera de cosa o bien como cosa modificada.

Llamo cosa a todo lo que se concibe como subsistiendo por sí mismo y como sujeto de todo lo que en ello se concibe. Es lo que también se llama *sustancia.*

Entiendo por manera de cosa, modo, atributo o cualidad, todo aquello que siendo concebido en la cosa y no pudiendo subsistir sin ella, sin embargo la determina a ser de una cierta forma y da lugar a que se nombre de un modo determinado.

Llamo cosa modificada cuando se considera la sustancia como determinada por una cierta manera o modo.

38 Todo esto se comprenderá mucho mejor mediante ejemplos.

[48] Cuando considero un cuerpo, entonces la idea que tengo de él, me representa una cosa o sustancia puesto que lo considero como una cosa que subsiste por sí misma y que no tiene necesidad de sujeto alguno para existir.

Pero cuando considero que este cuerpo es redondo, la idea que tengo de la redondez sólo representa una manera de ser o un modo que yo concibo que no puede subsistir naturalmente sin el cuerpo al que la redondez pertenece.

Finalmente, cuando uno el modo con la cosa, entonces considero un cuerpo redondo; esta idea representa una cosa modificada.

Los nombres que sirven para expresar cosas se llaman sustantivos o absolutos como, por ejemplo, tierra, sol, espíritu, Dios.

Asimismo, aquellos otros nombres que significan primaria y directamente los modos, puesto que al hacer esto guardan una cierta relación con las sus-

tancias, también son llamados sustantivos absolutos, como, por ejemplo, dureza, calor, justicia y prudencia.

Los nombres que significan las cosas como modificadas, indicando primaria y directamente la cosa aunque de modo confuso e indirectamente, y con mayor distinción, el modo, se llaman adjetivos o connotativos, como es el caso de redondo, duro, justo, prudente [15].

Es preciso destacar que estando nuestro espíritu habituado a conocer la mayor parte de las cosas
39 como cosas modificadas, puesto que las concibe casi sólo por los accidentes o cualidades que alcanzan nuestros sentidos, divide la esencia de la cosa frecuentemente en dos ideas, considerando una como sujeto y la otra como modo. Así, aunque todo aque-
[49] llo que hay en Dios se identifique con él, se considera a Dios como un ser infinito y se estima la infinitud de Dios como un atributo y su ser como sujeto de este atributo. Así se considera frecuentemente el hombre como sujeto de la humanidad, *habens humanitatem* y, en consecuencia, como una cosa modificada.

Entonces se toma por modo el atributo esencial que es la cosa misma, ya que éste se concibe como en un sujeto. Esto es lo que se llama propiamente abstracto de las sustancias, como humanidad, corporeidad, razón.

Sin embargo, es muy importante conocer lo que es verdaderamente modo y lo que sólo lo es en apariencia, ya que una de las principales causas de nuestros errores proviene de confundir los modos con las sustancias y las sustancias con los modos. Pertenece a la naturaleza del verdadero modo el que la sustancia de la que es modo pueda concebirse clara y distintamente sin él, pero que, a la vez, no pueda concebirse claramente este modo sin que se conciba simultáneamente la relación que tiene con la sustancia (de la cual es modo) y sin la cual no puede naturalmente existir.

No quiere esto decir que no puede ser conce-
40 bido el modo sin prestar atención distinta y expresa

a su sujeto; pero lo que muestra que la (noción de) relación con la sustancia está implícita al menos de forma confusa en la noción de modo es que no podría negarse esta relación del modo con su sustancia sin que se destruyese la idea que se tenía; por el contrario, cuando se conciben dos cosas o dos sustancias, se puede negar la una de la otra sin destruirse las ideas que se tenía de cada una de ellas.

Por ejemplo, se puede (concebir) [negar] con facilidad la prudencia sin prestar atención de modo distinto a un hombre que sea prudente, pero no puedo concebir la prudencia negando la relación que
[50] guarda con un hombre o con otra naturaleza inteligente que tenga tal virtud.

Por el contrario, cuando he considerado todo aquello que conviene a una sustancia extensa, llamada cuerpo, tal como la extensión, la figura, la movilidad, la divisibilidad y, por otra parte, considero todo aquello que pertenece al espíritu y a la sustancia que piensa como pensar, dudar, recordar, desear, razonar, puedo negar de la sustancia pensante sin cesar por ello de concebir muy distintamente la sustancia extensa y cuantos atributos pertenecen a ella. Recíprocamente puedo negar de la sustancia que piensa todo aquello que he concebido de la sustancia extensa, sin cesar por ello de concebir muy distintamente todo aquello que concibo en la sustancia que piensa.

Asimismo, esto es lo que hace ver que el pensamiento no es un modo de la sustancia extensa, ya que la extensión y cuantas otras propiedades están
41 vinculadas con la extensión se pueden negar del pensamiento sin que por ello se cese de concebir adecuadamente el pensamiento.

//A propósito del tema de los modos * hay algunos que pueden llamarse interiores porque se les concibe en la sustancia, como redondo, cuadrado; otros pueden denominarse exteriores porque son tomados de alguna cosa que no es en la sustancia, como amado, visto, deseado, que son nombres tomados de

* Adición que se mantiene a partir de 1664.

las acciones de otro; esto es lo que, según la Escuela, se conoce como *denominación extrínseca.* Si estas palabras se obtienen a partir de la manera según la cual se conciben las cosas, entonces son conocidas como segundas intenciones. Así, ser sujeto, ser atributo, son segundas intenciones, puesto que son maneras bajo las cuales se conciben las cosas que son tomadas de la acción del espíritu, el cual ha unido dos ideas, afirmando la una de la otra.

[51] Aún es preciso notar que hay modos que pueden llamarse sustanciales porque nos representan verdaderas sustancias aplicadas a otras sustancias como modos y formas; así, estar vestido o estar armado son modos de este tipo.

Otros modos pueden denominarse reales y son éstos los verdaderos modos que no son sustancias sino formas de la sustancia.

Finalmente, hay otros que podrían denominarse negativos, pues nos representan la sustancia con la negación de algún modo real o sustancial.

Si los objetos representados por estas ideas, bien de sustancias o de modos, son, en efecto, tales como nos son representados, entonces decimos que son verdaderas; si no son tales, entonces estas ideas son falsas en la forma en que pueden serlo; esto es lo que en la Escuela se conoce como entes de razón, pues, ordinariamente, el espíritu reúne dos ideas reales en sí, aunque, en verdad, no están unidas, tal como para formar a partir de ellas una misma idea. Así, la que podría formarse de una montaña de oro es un ente de razón porque tal idea está integrada por las ideas de montaña y de oro, a las que la idea montaña-de-oro representa unidas, aunque no lo estén verdaderamente.//

CAPITULO III

[Sobre las diez Categorías de Aristóteles]*

41 Esta consideración de las ideas, según sus objetos, puede relacionarse con las diez Categorías de Aristóteles, puesto que éstas no son sino diversas clases a las que este filósofo redujo todos los objetos de nuestros pensamientos, incluyendo todas las sustancias bajo la primera de las categorías y todos los accidentes bajo las nueve restantes [16]. Estas son:

I. La sustancia, que es espiritual o corpórea, etc...

[52] II. La cantidad, denominada discreta cuando las partes no están unidas, como es el caso del número.

Denominada continua cuando están unidas y, entonces, o bien es sucesiva como el tiempo y el movimiento, o bien permanente, lo que se conoce de otro modo como espacio o extensión con longitud, anchura y profundidad. La longitud considerada aislada da lugar a las líneas; la longitud y anchura a las superficies y las tres conjuntamente a los sólidos.

III. La cualidad, de la cual Aristóteles considera cuatro especies.

La primera comprende *los hábitos,* es decir, las disposiciones del espíritu o del cuerpo que se adquieren mediante repetición reiterada de actos, tal como las ciencias, las virtudes, los vicios, la destreza en la pintura, en la escritura o en la danza.

La segunda comprende *las potencias naturales*
42 tal como las facultades del alma, del cuerpo: el entendimiento, la voluntad, la memoria, los cinco sentidos, la capacidad de desplazarse.

La tercera comprende *las cualidades sensibles* como la dureza, la blandura, el peso, el calor o el frío, los colores, los sonidos, los olores, los diversos gustos.

* No figura en el manuscrito (BN. núm. 19915).

La cuarta comprende cuanto se relaciona con *la forma y la figura,* esto es, lo referido con la determinación exterior de la cantidad, tal como ser redondo, cuadrado, esférico, cúbico.

IV. La relación o la vinculación que una cosa guarda con otra, como la del padre, la del hijo, la del maestro, la del criado, la del rey, la del sujeto, la de la potencia con su objeto, tal y como la de la vista con lo visible, y, finalmente, todo aquello que indica comparación como semejante, igual, más grande, más pequeño.

V. La acción referida a uno mismo como caminar, danzar, conocer, amar, o bien referida a algo exterior a uno mismo como castigar, romper, iluminar, caminar.

VI. La pasión, tal como ser abatido, ser partido, ser iluminado, ser calentado.

[53] VII. Lugar, es decir, lo que se responde cuando se pregunta algo relacionado con el lugar, como estar en Roma, en París, en su despacho, en su cama, en su silla.

VIII. Tiempo, es decir, lo que se responde cuando se pregunta algo referido al tiempo, como ¿cuándo ha vivido? Hace cien años; ¿cuándo ha realizado esto? Ayer.

IX. Situación, como estar sentado, estar de pie, estar acostado, estar delante, estar detrás, a derecha, a izquierda.

X. Posesión, es decir, tener alguna cosa alrededor de sí para servir de vestido, de adorno, de armamento, como estar vestido, estar coronado, estar abrigado, estar armado.

43 Estas son las diez Categorías de Aristóteles de las que tantos misterios se hacen (en las escuelas y a las que se dedica tanto tiempo para conocerlas); sin embargo, a decir verdad, es algo muy poco útil y que apenas sirve para formar el juicio, lo cual constituye el fin de la verdadera lógica; es más, con frecuencia el estudio de las categorías perjudica en gran manera la consecución de este fin por dos razones que es importante resaltar.

En primer lugar, se consideran estas categorías como algo establecido por la razón y la verdad cuando, por el contrario, son algo totalmente arbitrario y que sólo tiene como único fundamento la imaginación de un hombre que no tuvo autoridad (alguna) para prescribir leyes a otros que, además, poseen tanto derecho como él para clasificar de otra forma los objetos de su pensamiento, cada uno según su forma de filosofar. Así, hay quien ha incluido en el siguiente díptico todo lo que se considera, según una nueva filosofía, en cualquier cosa del mundo:

Mens, mesura, quies, motus, positura, figura, sunt cum materia cunctarum exordia rerum [17].

[54] Es decir, estas personas están persuadidas de que se puede dar razón de toda la naturaleza con sólo considerar estas siete cosas o modos: en primer lugar, *mens,* el espíritu o la sustancia que piensa; en segundo lugar, *materia,* el cuerpo o la sustancia extensa; en tercer lugar, *mesura,* el mayor o menor tamaño de las partes de la materia; en cuarto lugar, *positura,* la situación de unas respecto de la de las otras; en quinto lugar, *figura,* la forma exterior de las
44 partes materiales; en sexto lugar, *motus,* el movimiento y, finalmente, *quies,* su reposo o menor movimiento.

En segundo lugar, juzgamos peligroso el estudio de las Categorías porque acostumbra a los hombres a pagarse de las palabras y a imaginarse que conocen todas las cosas cuando solamente están en posesión de nombres arbitrarios que no dan lugar a la formación en nuestro espíritu de idea alguna, clara y distinta, tal como lo haremos ver en otro lugar [18].

Aún se podría hablar en este lugar de los atributos formulados por los lulistas como, por ejemplo, *bondad, potencia, grandeza;* pero, en verdad, es algo tan ridículo que ni merece ser refutado cuanto han imaginado al defender que aplicando estos términos metafísicos a cuanto se proponga, podrán dar razón de todo.

Un autor de nuestra época ha defendido con gran razón que las reglas de la lógica de Aristóteles servían solamente para probar a otro aquello que ya era conocido y que, sin embargo, el arte de Lulio solamente servía para hacer discurrir sin juicio sobre aquello que se ignoraba [19]. La ignorancia es mucho más digna de estima que esta falsa ciencia que da lugar a que se imagine conocer aquello que, en realidad, se ignora. Como San Agustín señaló muy juiciosamente en el libro en que se refirió a la utilidad de la creencia, esta disposición de espíritu es muy digna de censura por dos razones [20]. En primer lugar, por cuanto aquel que está falsamente persuadido de conocer la verdad se convierte, por ello mismo, en un ser incapaz de recibir instrucción; en segundo lu-
[55] gar, porque tal presunción y tal temeridad es señal
45 de estar ante un espíritu que no está adecuadamente formado: *Opinari duas ob res turpissimum est: quo discere non potest, qui sibi iam se scire persuasit; et per se, ipsa temeritas, non bene affecti animi, signum est.* El término *Opinari* dentro de la lengua latina en su estadio de pureza significa la disposición de un espíritu que acepta con facilidad cosas inciertas. //Por esta razón todos los filósofos sostenían que *es propio del sabio no opinar;* Cicerón, censurándose a sí mismo este defecto, decía de sí que era *un gran emisor de opiniones* [21].//

//CAPITULO IV

Sobre las Ideas de las cosas y sobre las Ideas de los signos [1683]

Cuando se considera un objeto en sí mismo y en su propio ser sin dirigir la visión del espíritu a lo que él puede representar, entonces la idea que se tie-

ne es una idea de cosa, como la idea de Tierra, del Sol. Pero cuando no se considera un cierto objeto sino en cuanto que representa a otro, entonces la idea que se tiene del primero es una idea de signo; este primer objeto se llama signo. Así, como signos, son considerados por lo general los mapas y los cuadros. Por tanto, el signo encierra dos ideas: una, la de la cosa que representa, y otra, la de la cosa representada. La naturaleza del signo consiste en evocar la segunda por medio de la primera [22].

Pueden establecerse diferentes clasificaciones de los signos, pero nos conformaremos con exponer las tres que poseen la mayor utilidad [23].

Según la primera clasificación, hay signos ciertos que se denominan en griego «τεκμήρια», tal como la respiración es signo de la vida en los animales. También los hay que sólo son probables, conoci-
[56] dos en griego como «σημεῖα», cual sería el caso de la palidez de rostro como signo probable de que la mujer está preñada [24].

La mayor parte de los juicios temerarios provienen de la confusión de estos dos tipos de signos y de que se atribuye un efecto determinado a una causa, siendo sólo, en consecuencia, tal efecto un signo probable de esta causa.

La segunda clasificación distingue signos unidos a las cosas significadas, como el aspecto del rostro, que es signo de los movimientos del alma, se hace presente junto con estos mismos movimientos que él significa; los síntomas, signos de las enfermedades, se hacen presentes a la vez que ella. Y para referirme a ejemplos más notorios: el Arca, signo de la Iglesia, estaba unida a Noé y a sus hijos que eran la verdadera Iglesia de aquel tiempo; así nuestros templos materiales, signos de los fieles, están frecuentemente unidos a los fieles, al igual que la Paloma, figura del Espíritu Santo, estaba unida a éste; el lavatorio del Bautismo, figura de la regeneración espiritual, está unido a esta regeneración.

Por otra parte, hay signos que no son copresentes con las cosas significadas, como los sacrificios

de la ley antigua, signos de Jesucristo inmolado, estaban separados de lo que representaban.

Esta división de los signos da lugar a establecer las siguientes máximas:

En primer lugar, nunca se puede concluir con precisión de la presencia del signo la presencia de la cosa significada, pues hay signos de cosas ausentes; tampoco de la presencia de signo podemos siempre inferir la ausencia de la cosa significada, puesto que hay signos de cosas presentes. Conviene, pues, juzgar del signo en virtud de su naturaleza particular.

En segundo lugar, una cosa que permanece en
[57] un estado no puede ser signo de sí misma en ese mismo estado, pues todo signo supone una distinción entre la cosa representante y la cosa representada; sin embargo, es muy posible que una cosa en un estado se represente en otro estado, tal como es muy posible que un hombre que permanece en su cuarto se represente a sí mismo predicando. Así pues, basta la distinción de estado entre la cosa figurante y la cosa figurada; esto es, una misma cosa puede ser en un estado cosa figurante y en otro estado cosa figurada.

En tercer lugar, debe dejarse constancia de que es muy posible que una misma cosa oculte y manifieste a otra en un mismo tiempo. Por ello, los que dijeron que *nada se manifiesta por lo que lo oculta,* establecieron una máxima muy poco sólida, pues, pudiendo una misma cosa en el mismo tiempo ser cosa y ser signo, puede ocultar como cosa lo que descubre como signo. Así, *la ceniza caliente* oculta como cosa el fuego pero lo descubre como signo; las formas humanas —como cosas— tomadas por los ángeles les ocultaban; pero, como signos, los descubrían; asimismo, los símbolos eucarísticos —como cosa— ocultan el cuerpo de Cristo, pero lo revelan como símbolo.

En cuarto lugar, se puede concluir que consistiendo la naturaleza del signo en excitar los sentidos por medio de la idea de la cosa figurante la idea de la cosa figurada, mientras subsista este efecto, esto

es, mientras aquella idea es excitada, deberá de subsistir el signo aun cuando el signo como cosa en su propia naturaleza fuera destruido. Así, poco importa que los colores del arco iris que Dios tomó como signo de que nunca más sería destruido el género humano con diluvio alguno, sean reales y verdaderos con tal de que nuestros sentidos tengan siempre la misma impresión y que la utilicen para formarse la idea de la promesa realizada por Dios.

[58] Tampoco importa que el pan de la Eucaristía no subsista en su propia naturaleza con tal de que excite en nosotros la imagen de un pan que nos sirve para concebir de qué modo el cuerpo de Jesucristo es alimento de nuestras almas y cómo están unidos los fieles entre sí.

Según la tercera clasificación de los signos, podemos establecer que unos son naturales, pues no dependen de la fantasía de los hombres, como es el caso de la imagen que se revela en un espejo que es signo natural de lo que representa. Hay otros signos que sólo lo son de institución, tengan o no tengan alguna relación remota con la cosa figurada. Así las palabras son signos de institución de los pensamientos y los caracteres escritos lo son de las palabras [25]. Cuando analicemos el tema de las proposiciones se explicará una importante verdad relacionada con esta última clase de signos, según la cual, en ocasiones, podemos afirmar la idea de signo de la idea de cosa significada.//

CAPITULO V (IV)

SOBRE LAS IDEAS CONSIDERADAS SEGÚN SU COMPOSICIÓN O SIMPLICIDAD, ASÍ COMO SOBRE LA FORMA DE CONOCER POR ABSTRACCIÓN O PRECISIÓN

Lo que anteriormente y de pasada hemos afirmado en el capítulo II, esto es, que podemos consi-

derar un modo sin prestar una (atención) [reflexión] distinta a la sustancia de la cual es modo, nos da ocasión para explicar lo que se denomina *abstracción del espíritu*.

Siendo finito y limitado nuestro espíritu sólo puede comprender perfectamente las cosas compuestas si las considera por partes, y según los diversos aspectos que pueden tener. Esto es lo que se puede
[59] denominar generalmente conocer por abstracción.

Ahora bien, varía el modo de composición de las cosas y algunas están formadas por partes realmente distintas, llamadas partes integrantes, como es el caso del cuerpo humano y de las diversas partes
46 de un número; es muy fácil en este caso concebir que nuestro espíritu puede aplicarse a considerar una parte sin atender a otra porque estas partes son realmente distintas. Esto no es lo que se conoce como *abstracción*.

Tan útil es considerar en estos casos las partes una por una en vez del todo que sin adoptar tal modo de proceder no podría llegarse a poseer conocimiento alguno distinto. ¿Acaso, por ejemplo, hay otro medio para poder conocer el cuerpo humano que el de dividirlo en todas sus partes, semejantes o desemejantes, dando diferentes nombres a cada una de ellas? Toda la Aritmética se funda igualmente sobre este procedimiento, pues si bien no es preciso arte alguno para contar los pequeños números, porque el espíritu puede comprenderlos, sin embargo, sí que se requiere arte para calcular por partes lo que se podría calcular considerándolo como un todo, pues sería, por ejemplo, imposible, cualquiera que fuere la capacidad de espíritu que se poseyera, multiplicar dos números integrados por ocho o nueve caracteres tomándolos en su totalidad.

El segundo conocimiento por partes es aquel que tiene lugar cuando se considera un modo sin prestar atención a su sustancia o bien cuando se consideran dos modos que se dan conjuntamente en una sustancia pero de forma tal que estos modos se consideran con independencia. Esto es lo que han realizado

los geómetras, quienes han tomado como objeto de su ciencia el cuerpo extenso con tres dimensiones. Pero para conocer más adecuadamente sus propiedades se
[60] han dedicado, en primer lugar, a considerarlo según una sola dimensión, la longitud, posteriormente, le dan el nombre de línea. En segundo lugar, lo consideran según dos dimensiones y le denominan superficie. Fi-
47 nalmente, consideran su objeto en cuanto dotado de tres dimensiones, dándole el nombre de sólido o cuerpo.

Por ello, puede comprenderse cuán ridículo es el argumento de algunos escépticos que pretenden hacernos dudar de la certeza de la Geometría por cuanto supone líneas y superficies que no se dan en la naturaleza, cuando los geómetras no suponen, en modo alguno, que existan líneas sin anchura o superficies sin profundidad. Solamente suponen que puede considerarse una de estas dimensiones sin atender a otra, lo cual es indudable; de igual modo, cuando se mide la distancia que existe entre dos villas, únicamente se mide la longitud de los caminos sin prestar atención, en modo alguno, a su anchura.

Así pues, cuanto más puedan distinguirse las cosas en sus diversos modos, más fácilmente el espíritu llega a ser capaz de un conocimiento adecuado. Así vemos que hasta que no se ha llegado a distinguir, estudiando el movimiento, la determinación a moverse hacia un punto y no hacia otro y el movimiento mismo, e incluso diversas partes de una misma determinación, no se ha podido dar una razón clara de la reflexión y la refracción. Tal es lo que se ha logrado con facilidad al establecer esta distinción, como puede verse en el capítulo segundo de la Dióptrica de Descartes [26].

La tercera forma de concebir las cosas mediante abstracción tiene lugar cuando, estando ante una cosa que posee diversos atributos, pensamos en uno
48 de ellos sin pensar en los otros, aunque sólo exista entre ellos una distinción de razón. Veamos cómo tiene esto lugar. Si, por ejemplo, reflexiono que pienso
[61] y que, en consecuencia, soy yo el que piensa, enton-

ces en la idea que tengo de mí como ser pensante, puedo dedicarme a la consideración de una cosa que piensa sin prestar atención a que soy yo, aunque en mí, yo y el que piensa sean una misma cosa. De este modo la idea que concebiría de una persona que piensa no sólo podrá representarme a mí, sino también a cuantas personas piensan. De igual modo si trazo sobre un papel la figura de un triángulo equilátero y me dedico a considerarlo en el lugar en que está descrito con todos sus accidentes, no tendré más que la idea de un solo triángulo. Pero si aparto mi espíritu de la consideración de todas esas circunstancias particulares y sólo pienso en una figura formada por tres líneas iguales, entonces la idea que forme representará, por una parte, con mayor claridad esta igualdad de las líneas y, por otra parte, será capaz de representarme todos los triángulos equiláteros. Pero si aún continúo y no considero la igualdad de estas líneas, sino solamente la figura formada por tres líneas rectas, entonces daré lugar a la formación de una idea que representará cualquier clase de triángulo. Si posteriormente no detengo mi consideración en el número de las líneas, sino que considero solamente que se trata de una superficie plana, limitada por líneas rectas, entonces la idea que formaré podrá representar todas las figuras rectilíneas. De este modo y gradualmente puedo llegar a considerar solamente la extensión. En estas abstracciones se ve que el grado inferior comprende al superior con alguna determinación particular; de igual modo que *yo* comprende lo que piensa, el triángulo equilátero comprende el triángulo y el triángulo la figura rectilínea; a su vez, el grado superior siendo menos determinado puede representar más cosas.

[62] Finalmente, es claro que mediante estos grados de abstracción las ideas singulares se hacen comunes y las comunes aún más comunes; esto nos dará motivo para pasar a exponer lo que podemos decir sobre las ideas consideradas según su universalidad o particularidad.

CAPITULO VI (V)

Sobre las ideas consideradas según su generalidad, particularidad y singularidad

Aunque todas las cosas que existen sean singulares, sin embargo, mediante las abstracciones que acabamos de explicar, todos podemos alcanzar diversas clases de ideas; unas, sólo nos representan una sola cosa como la idea que cada uno tiene de sí mismo; otras, pueden representar diversas como, por ejemplo, cuando concebimos un triángulo considerando
50 únicamente que es una figura de tres líneas y tres ángulos. En este caso la idea que hemos formado del triángulo puede servir para concebir todos los otros triángulos.

Las ideas que sólo representan una sola cosa se llaman singulares o individuales y lo que representan *individuos;* aquellas otras que representan varias cosas se llaman universales, comunes o generales.

Los nombres que sirven para identificar las primeras se llaman propios, como *Sócrates, Roma, Bucéfalo* [27]. Aquellos que sirven para nombrar a las últimas se llaman comunes, como *hombre, villa, caballo.* Tanto las ideas universales como los nombres comunes pueden denominarse términos generales [28].

///Pero es preciso señalar que las palabras pueden ser generales de dos formas: una, llamada *unívoca,* [63] cuando están unidas con ideas generales de modo tal que la misma palabra conviene a varios no sólo según el sonido sino también según una misma idea unida a él; tal es el caso de las palabras a las que nos acabamos de referir: *hombre, villa, caballo.*

La segunda forma, llamada equívoca, es aquella según la cual los hombres han unido un mismo sonido a diferentes ideas de modo que el mismo sonido conviene a varias cosas no según una misma idea sino según ideas diferentes a las cuales el sonido está unido por razones de uso; así el nombre *canon* significa una máquina de guerra, un decreto del Concilio

y un tipo de unión en arquitectura; ahora bien, no significa tales cosas sino según ideas totalmente diferentes.

Con todo, esta universalidad equívoca es de dos clases: así, las diferentes ideas unidas a un mismo
51 sonido o bien no guardan relación alguna natural entre ellas, como en el caso del término *canon,* o bien guardan alguna relación, como cuando una palabra, estando principalmente unida a una idea, no se une a otra idea sino porque guarda alguna relación de causa, de efecto, de signo o de parecido respecto de la primera; en tales casos, estas palabras equívocas se llaman *análogas* como cuando la palabra *sano* se atribuye al animal, al aire y a los alimentos. Es así, pues, la idea principal unida a este término es la de salud que no conviene sino al animal, pero se une a ella otra idea que es próxima a ésta, la de ser causa de la salud, dando lugar a que se diga que el aire es sano o bien que un alimento es sano porque contribuyen a conservar la salud.

Cuando nosotros hablamos de palabras generales nos referimos a las que lo son de modo unívoco, a las que están unidas a ideas universales y generales.///

En estas ideas universales es muy importante
[64] distinguir correctamente *la comprensión* y *la extensión* [29].

Entendemos por *comprensión* de la idea el conjunto de los atributos que encierra en sí y que no pueden retirarse sin destruir tal idea, como es el caso de la comprensión de la idea del triángulo que encierra en sí la extensión, figura, tres líneas, tres ángulos, igualdad de estos ángulos sumados a dos rectos, etcétera...

Entendemos por *extensión* de la idea el conjunto de sujetos a los cuales esta idea conviene, los cuales también se conocen como los inferiores de un término general que, respecto de éstos, es llamado superior; así, la idea general de un triángulo contiene en su extensión triángulos de todas las diversas especies.

52 Pero aunque la idea general se extienda indistintamente a todos los sujetos a los que conviene, es decir, a todos sus inferiores, y aunque el nombre común los signifique a todos, sin embargo hay una cierta diferencia entre los atributos que tal idea comprende y los sujetos a los cuales se extiende. Como ya hemos dicho, no podemos prescindir de ninguno de sus atributos sin destruir tal idea, pero podemos limitarla en cuanto a su extensión aplicándola sólo a alguno de sus inferiores a los que ella conviene y sin que por ello se destruya tal idea.

Esta restricción o limitación de la idea en cuanto a su extensión puede realizarse de dos formas. En primer lugar, en virtud de otra idea distinta y determinada que se une a ella como cuando a la idea general de triángulo se une la de tener un ángulo recto; de este modo se limita tal idea a una sola especie de triángulo, esto es, a la del triángulo rectángulo.

En segundo lugar puede efectuarse uniendo a la idea general otra idea de parte que sea indistinta e indeterminada, como cuando afirmo *algún triángulo.* En este caso se dice que el término común se hace
[65] particular porque sólo se extiende a una parte de los individuos a los cuales se extendía anteriormente, aunque no se haya determinado a qué parte se extiende y a cuál no.

CAPITULO VII (VI)

53 ### SOBRE LAS CINCO CLASES DE IDEAS UNIVERSALES: GÉNEROS, ESPECIES, DIFERENCIAS, PROPIEDADES, ACCIDENTES

Cuanto se ha expuesto en los capítulos precedentes nos prevee de un medio para facilitar la com-

prensión, usando pocas palabras, de los cinco universales que generalmente se explican en las escuelas.

Cuando las ideas generales nos representan sus objetos como cosas y se expresan mediante términos llamados sustantivos o absolutos, entonces se les llama *Géneros* o *Especies*.

Sobre el género

Cuando son comunes de modo que pueden predicarse de otras ideas que también son universales, entonces se denominan géneros, como el cuadrilátero es género respecto del paralelogramo y del trapecio; también la sustancia es género respecto de la sustancia extensa, llamada cuerpo, y respecto de la sustancia pensante, llamada espíritu.

Sobre la especie

Las ideas comunes que caen bajo otra más común y más general se llaman especies, como, por ejemplo, el paralelogramo y el trapecio son especies del cuadrilátero y el cuerpo y el espíritu son las especies de la sustancia.

De este modo una misma idea puede ser género, siendo puesta en relación con las ideas a las que se extiende y puede ser especie si examinamos su relación con otra que es más general; así cuerpo
54 [66] es género respecto de cuerpo animado e inanimado y especie respecto de sustancia; de igual modo, cuadrilátero es género respecto de paralelogramo y trapecio aunque es una especie respecto de figura.

Pero hay otra noción de la palabra *especie* que sólo conviene a las ideas que no pueden ser géneros. Tal es el caso cuando una idea sólo tiene bajo sí individuos y seres singulares como el círculo sólo tiene bajo sí círculos singulares que son todos de una misma especie. Esto es lo que se denomina especie última, *species infima*.

Hay también un género que no puede ser considerado especie; a saber, el género supremo, bien sea este género el ente o bien lo sea la sustancia. Discernir esta cuestión es de poca importancia y es más propio de la Metafísica que de la Lógica.

He dicho que las ideas generales que nos representan sus objetos como cosas son denominadas géneros o especies, pues no es necesario que los objetos de estas ideas sean efectivamente cosas y sustancias; basta con que los consideremos como cosas, pues aunque estas ideas sean ideas de modos, no se relacionan con sus inferiores sino con otras ideas de modos menos generales o más generales; así, por ejemplo, la figura no es sino un modo respecto del cuerpo con figura y, no obstante, es un género respecto de figuras curvilíneas y rectilíneas, etc...

Por el contrario, las ideas que nos representan sus objetos como cosas modificadas y que son
55 señaladas mediante términos adjetivos o connotativos, si se comparan con las sustancias que estos términos connotativos significan confusa aunque directamente, bien sea que estos términos connotativos, en verdad, signifiquen atributos esenciales, que no son en efecto
[67] sino la cosa misma, o bien sea que signifiquen verdaderos modos, no son denominadas en tal caso géneros ni especies, sino *diferencias, propios* y *accidentes*.

Hablamos de *diferencias* cuando el objeto de estas ideas es un atributo esencial que distingue una especie de otra, como extenso, pensante, racional.

Hablamos de *propios* cuando el objeto de estas ideas es un atributo que, en efecto, pertenece a la esencia de la cosa pero, sin embargo, no es el primero que consideramos en esta esencia sino sólo en dependencia del primer atributo, como divisible, inmortal, dócil.

Hablamos de *accidentes comunes* cuando el objeto de estas ideas es un verdadero modo que, al menos, puede ser separado mediante la acción del espíritu de la cosa de la cual es accidente sin que la idea que tenemos de esta cosa sea destruida en nues-

tro espíritu, como redondo, duro, justo, prudente. Estas cuestiones es preciso explicarlas con mayor detalle.

Sobre la diferencia

Cuando un género tiene dos especies es preciso que de modo necesario la idea de cada especie comprenda algo que no esté incluido en la idea del género; caso de no ser así, si cada una de las especies sólo comprendiera lo que estuviera comprendido
56 en el género, entonces no se daría sino el género; a su vez, como el género conviene a cada especie, también cada especie convendría a la otra. El primer atributo esencial que comprende cada especie además de todo cuanto es propio del género, se conoce como su diferencia. La idea que tenemos de ella es universal, porque una misma y única idea puede representarnos esta diferencia donde quiera que se halle, es decir, en todos los inferiores de la especie.

[68] *Ejemplo.* El cuerpo y el espíritu son las dos especies de la sustancia. Es, pues, preciso que la idea de cuerpo contenga algo más que la idea de sustancia y, de igual modo, la idea de espíritu. Lo primero que identificamos en la idea de cuerpo es la extensión y lo primero que, de más, constatamos en la de espíritu es el pensamiento. Por ello, la diferencia del cuerpo será la extensión y la diferencia del espíritu será el pensamiento; es decir, el cuerpo será una sustancia extensa y el espíritu una sustancia que piensa.

A partir de esto se comprende, en primer lugar, que la diferencia guarda una doble relación: por una parte, respecto del género al cual divide y escinde y, por otra parte, repecto de la especie que constituye y forma, siendo, según su comprensión, la parte principal de lo que está integrado en la idea de la especie. Por ello, toda especie puede ser expresada mediante un único nombre como espíritu, cuerpo, o bien mediante dos términos, esto es, por aquel que expresa el género y por aquel que expresa la diferencia, estando ambos unidos, tal como si afirmáramos sustancia pensante o sustancia extensa. Tal es lo que se entiende por definición.

Se comprende, en segundo lugar, que puesto que la diferencia constituye la especie y la distingue
57 de las otras especies, debe tener la misma extensión que la especie y, de este modo [que es preciso], que puedan afirmarse recíprocamente la una de la otra, como, por ejemplo, todo aquello que piensa es espíritu y todo aquello que es espíritu, piensa.

Sin embargo, sucede con bastante frecuencia (a causa de la ignorancia de los hombres) que no se llega a conocer atributo alguno de determinados seres que fuere de este tipo, esto es, que convenga a toda la especie y que sólo convenga a una especie; en tal caso, se constituye como diferencia de una especie a diversos atributos unidos y cuya unión no se da sino en una especie determinada. Así los platóni-
[69] cos considerando los demonios como animales racionales al igual que consideraban al hombre, no estimaban que la diferencia racional lo fuese para el hombre; por esta razón consideraban conjuntamente otra propiedad como mortal que no es exclusiva del hombre, porque también conviene a los demás animales, pero que considerada conjuntamente con racional, puede decirse que sólo conviene al hombre. Tal es lo que hacemos al formarnos la idea de la mayor parte de los animales.

Finalmente, es preciso advertir que no siempre es necesario que las dos diferencias que escinden un género sean siempre positivas, sino que basta con que lo sea una de ellas; así dos hombres se distinguen entre sí si uno de ellos tiene un cargo que el otro no tiene, aunque el que no tiene el cargo no tenga nada que el primero no tenga. De este modo se distingue el hombre de las bestias en general por cuanto el hombre es un animal (con) [que posee] un espíritu, *animal mente praeditum,* mientras que la bestia no es
58 sino un animal, *animal merum.* Así es que la idea de bestia en general no contiene propiedad alguna positiva que no posea el hombre; solamente se une a la idea

de la misma la negación de lo que es propio del hombre, a saber, el espíritu. De suerte que la diferencia que existe entre la idea de animal y la de bestia reside en que la idea de animal no integra como nota de su comprensión el pensamiento pero, sin embargo, tampoco la excluye y sí que la incluye en su extensión porque puede predicarse de un animal que piensa; por el contrario, la idea de bestia la excluye de su comprensión y, por tanto, no puede convenir al animal que piensa.

Sobre el propio

Cuando hemos accedido al conocimiento de la diferencia que constituye una especie, esto es, al co-
[70] nocimiento del principal atributo esencial que la distingue de todas las otras especies, si considerando más particularmente su naturaleza llegamos a hallar que algún otro atributo está necesariamente unido con el primer atributo y que, en consecuencia, conviene a toda la especie y sólo a esta especie, *omni et soli,* entonces lo denominamos propiedad. Y siendo significado mediante un término connotativo lo atribuimos a la especie como su propio. Asimismo, puesto que conviene a todos los individuos que integran la especie y puesto que la única idea que tenemos, una vez formada, puede representar esta propiedad en cualquier parte que se halle, se ha hecho de ella el cuarto de los términos comunes y universales.

Ejemplo. La diferencia esencial del triángulo rectángulo es el tener un ángulo recto. Puesto que depende necesariamente de tener un ángulo recto el que el cuadrado de la hipotenusa sea igual a la suma de los cuadrados de lados que comprenden el ángulo recto, entonces esta igualdad de estos cuadrados es considerada como una propiedad del triángulo rectángulo que conviene a todos los triángulos rectángulos y que sólo conviene a los triángulos rectángulos.

Sin embargo, se ha llegado a conceder una significación más amplia al término propio, distinguiéndose cuatro especies:

Según la primera estamos ante lo que acabamos de explicar, esto es, *lo que conviene a todos, sólo a ese conjunto y siempre.* Así, es propio de todo círculo, únicamente es propio del círculo y siempre lo es el que todas las líneas trazadas desde el centro hasta la circunferencia sean iguales.

Según la segunda se entiende por propio *lo que conviene a todos los miembros de una especie pero no sólo a los miembros de esa especie.* Así, se dice que es propio de la extensión el ser divisible porque toda extensión puede ser dividida, aunque también pueden serlo tanto la duración, como el número, la fuerza.

[71] Según la tercera se entendería *lo que conviene sólo a los miembros de una especie, pero no a todos.* Así sólo del hombre puede decirse que es médico o filósofo aunque todos los hombres no lo sean.

Según la cuarta se entiende *lo que conviene a todos los miembros de una especie y sólo a los miembros de esa especie, pero no siempre.* Así, por ejemplo, se refieren los cambios de color del pelo, *encanecer,* como algo propio de todos los hombres y de sólo los hombres aunque esto solamente acontezca en la vejez.

Sobre el accidente

Ya hemos expuesto en el capítulo segundo que se entendía por modo aquello que sólo podía existir naturalmente por la sustancia y aquello que no estaba de tal forma unido con la idea de una cosa como para que no se pudiera concebir adecuadamente la cosa sin concebir el modo tal como, por ejemplo, pue-
60 de concebirse un hombre sin concebir que sea prudente, aunque no puede concebirse la prudencia sin concebir un hombre o bien otra naturaleza inteligente que fuere prudente.

Cuando se une una idea indeterminada y confusa de sustancia con una idea distinta de algún modo, esta idea es capaz de representar todas las cosas en

las que se da tal modo, tal y como la idea de prudente todos los hombres prudentes o la idea de redondo todos los cuerpos redondos; en este caso, esta idea, expresada por un término connotativo como *prudente* o *redondo,* es lo que constituye el quinto universal, llamado accidente, ya que no es esencial a la cosa a la cual se atribuye, pues si lo fuera, entonces habría de ser diferencia o propio.

Pero es preciso hacer notar aquí [tal como ya ha sido dicho], que cuando se consideran dos sustancias conjuntamente, una de ellas puede considerarse como modo de la otra. Así, *hombre vestido* puede estimarse como un todo compuesto de este hombre y de sus vestidos; ahora bien, estar vestido respecto
[72] de este hombre solamente es un modo o una forma de ser bajo la cual es considerado, aunque sus vestidos sean sustancias. Por ello, estar vestido pertenece al quinto universal.

Tal es lo que hay que decir en relación con los cinco universales que con tanta prolijidad se tratan en las escuelas. De poco nos sirve conocer que hay géneros, especies, diferencias, propiedades y accidentes; lo importante reside en reconocer los verdaderos géneros de las cosas, las verdaderas especies de cada género, sus verdaderas diferencias, sus verdaderas propiedades y los accidentes que convienen a las cosas.
61 Tal es lo que podremos esclarecer un poco en los capítulos siguientes, habiendo expuesto previamente algunas cuestiones relacionadas con los términos complejos.

CAPITULO VIII (VII)

Sobre los términos complejos, su universalidad o particularidad *

En ocasiones unimos un término a otros términos dando lugar a la formación en nuestro espíritu de una idea total, pudiendo afirmar o negar algo de la misma, aunque no podríamos afirmarlo o negarlo de cada uno de esos mismos términos, aisladamente considerados. Por ejemplo, son términos complejos: *un hombre prudente, un cuerpo transparente, Alejandro, hijo de Filipo* [31].

En algunos casos esta adición se realiza mediante el pronombre relativo como si afirmo: *un cuerpo que es transparente, Alejandro que es el hijo de Filipo, El Papa que es el Vicario de Jesucristo.*

Es más, puede afirmarse que si bien el relativo no siempre se introduce de modo expreso, sin embargo, siempre, en algún modo, está sobreentendido, ya que puede expresarse, si se desea, sin modifi-
[73] car la proposición. Así, lo mismo da afirmar *un cuerpo transparente* que *un cuerpo que es transparente.*
62 Esta adición puede llamarse solamente *explicación* cuando únicamente desarrolla lo que estaba contenido en la comprensión de la idea del primer término o bien, al menos, aquello que le convenía como uno de sus accidentes, con tal de que le convenga generalmente y en toda su extensión. Así, si yo afirmo, *el hombre que es un animal dotado de razón,* o bien, *el hombre que desea naturalmente ser dichoso,* o bien, *el hombre que es mortal,* estas adiciones no son sino explicaciones, puesto que en nada alteran la idea de hombre y, en modo alguno, la delimitan de forma que sólo pudiera predicarse de una parte de los hombres; por el contrario, tales expresiones establecen solamente lo que conviene a todos los hombres.

* El capítulo no figura en el manuscrito (BN. número 19915).

Todas las adiciones que se unen a los nombres y señalan con distinción a un individuo son de este tipo, tal como cuando se dice: *París, que es la ciudad más grande de Europa; Julio César, que ha sido el más grande general del mundo; Aristóteles, príncipe de los filósofos; Luis XIV, rey de Francia.* Es así, pues los términos individuales distintamente expresados se toman siempre en toda su extensión, ya que están determinados todo cuanto pueden estarlo.

La otra clase de adición, que puede llamarse *determinación,* tiene lugar cuando se une a una palabra general otra que restringe su significación dan-
[74] do lugar a que el primer término no sea tomado en toda su extensión, sino solamente en una parte de la misma, tal como si afirmo, *los cuerpos transparentes, los hombres sabios, un animal racional.* Estas adicio-
63 nes no son simples explicaciones, sino más bien determinaciones, porque restringen la extensión del primer término, ya que dan lugar a que la palabra *cuerpo* no signifique sino una parte de los cuerpos, la palabra *hombre* no signifique sino una parte de los hombres y la palabra *animal* una parte de los animales [32].

En algunos casos estas adiciones son tales que dan lugar a que un término general pase a ser individual cuando al mismo se unen condiciones individuantes, como cuando afirmo, *el papa de nuestros días;* en este caso delimito el término general de *papa* a la persona única y general de Alejandro VII. (De igual modo cuando afirmo, *el padre de Alejandro Magno,* delimito el término general *padre* a un hombre único, porque no puede existir sino un hombre que haya sido el padre de Alejandro.)

Además, pueden distinguirse dos clases de términos complejos: unos en cuanto a la expresión y otros solamente en cuanto al sentido.

Los primeros son aquellos en los que la adición se expresa tal y como se ha hecho en todos los que hemos aducido hasta ahora en este capítulo.

161225

Los segundos son aquellos que no explicitan uno de los términos; solamente está sobreentendido como cuando en Francia decimos *El Rey.* Este es un término complejo, según el sentido, porque cuando pronunciamos este término no tenemos en el espíritu solamente la idea general que corresponde a este término, sino que unimos mentalmente a él la idea de Luis XIV, actual rey de Francia. Una infinidad de términos complejos en este sentido son usados en el discurso ordinario por los hombres como, por ejemplo, el término *Señor* en cada familia, etc.

64 También hay palabras que son complejas según la expresión para alguna cosa y que también lo son según el sentido para otras, como cuando afirmo, *El Príncipe de los Filósofos.* Este es un término com-
[75] plejo según la expresión porque el término *príncipe* es determinado por el de *filósofo(s);* ahora bien, en relación con Aristóteles, al cual se designa en las escuelas mediante esta expresión, es complejo según el sentido, ya que, al pronunciar *El Príncipe de los Filósofos,* sólo la idea de Aristóteles está en su espíritu sin ser expresada por sonido alguno que, de modo particular, la distinga.

Todos los términos connotativos o adjetivos o bien son partes de un término complejo, cuando el adjetivo está unido al sustantivo o bien son complejos según el sentido, cuando el sustantivo está sobreentendido. Como ya se ha expuesto en el capítulo segundo, estos términos connotativos, cuando se usan sin sustantivo, señalan directamente un sujeto, aunque más confusamente, y, a la vez, indirectamente, aunque con mayor distinción, una forma o modo. Así, este sujeto no es más que una idea muy general y muy confusa, en unas ocasiones de un ser y en otras ocasiones de un cuerpo que, ordinariamente, está determinado por la idea distinta de la forma que le está unida, tal como *album* significa una cosa que tiene blancura, siendo esto lo que determina a la idea confusa de cosa a representar solamente aquellas que tienen esta cualidad.

Pero lo que es más digno de ser destacado en relación con estos términos complejos es que algunos están determinados en verdad para referirse a un solo individuo y, sin embargo, no dejan de poseer una cierta universalidad equívoca que podría denominarse *equivocidad de error*. Así, en la medida en que los hombres se mantienen de acuerdo en que un término significa una cosa única pero no disciernen
65 verdaderamente cuál es esa cosa única, lo aplican unos a una cosa y otros a otra cosa. Esta es la razón de que sea preciso que el término esté determinado por otros complementos que expresan circunstancias o bien por el mismo desarrollo del discurso para que podamos conocer con precisión su significado.

[76] Así, *verdadera religión* no significa sino una sola y única religión que, en verdad, es la Católica, siendo esta sola la verdadera. Pero tal expresión, puesta en boca de los hombres, como cada pueblo y cada secta opinan que su religión es la verdadera, acontece que llega a ser muy equívoca, aunque por error. Así, si conocemos a través de un historiador que un príncipe fue muy celoso de la verdadera religión, no podremos llegar a expresar lo que ha entendido mediante tal expresión si desconocemos cuál era la religión seguida por tal historiador, pues si se tratase de un protestante, entonces se referiría a la religión protestante; si el que hablase fuese un historiador árabe, entonces se estaría refiriendo a la mahometana; no podríamos juzgar que se está refiriendo a la religión católica si desconociéramos que este historiador había sido católico.

Los términos complejos que son equívocos por error, en el modo descrito, son principalmente aquellos que encierran en sí la referencia a cualidades de las que sólo el espíritu y no los sentidos puede juzgar y en torno a las que es fácil que los hombres tengan opiniones diversas.

Así, si afirmo: sólo los hombres de seis pies de altura eran enrolados en la Armada dirigida por Mario, entonces este término complejo, *hombre de seis*
66 *pies,* no está sujeto a ser equívoco por error porque

es muy fácil medir a los hombres para comprobar si poseen o no seis pies. Pero si se hubiese dicho que no deberían enrolarse más que hombres valientes, entonces *hombres valientes* hubiese estado más sujeto a ser equívoco por error, es decir, a ser atribuido a hombres que hubiésemos pensado que eran valientes, cuando, en efecto, no lo eran.

Los términos que establecen comparaciones, como *El geómetra más destacado de París, el hombre más docto, el hombre más rico o el hombre más diestro,* son utilizados con mucha facilidad como equívocos por error. Aunque estos términos estén determi-
[77] nados por complementos que expresan condiciones individuales, no existiendo sino un solo hombre que sea el más destacado geómetra de París, sin embargo este término puede ser fácilmente atribuido a varios hombres, aunque, en verdad, no convenga más que a uno solo. Es muy fácil que los hombres estén en desacuerdo sobre esta cuestión y que, en consecuencia, muchos confieran este título a quien estiman que goza de tal ventaja sobre todos los otros.

Las palabras *opinión de un autor, doctrina de un autor sobre un tema concreto,* también son de éstos, preferentemente cuando un autor no es tan claro como para que no se pueda evitar el debate en torno a cuál ha sido su opinión, tal y como vemos que acontece, pues los filósofos emplean sus días discutiendo las opiniones de Aristóteles y tratando cada uno de ellos de aproximarlo a su partido. Pues, aunque Aristóteles no tuviera más que una opinión sobre un asunto, sin embargo al ser interpretado de formas diversas vemos que palabras como *la opinión de Aristóteles* son equívocas por error, ya que cada uno
67 designa como opinión de Aristóteles aquello que ha estimado que era su verdadera opinión. De este modo, al comprender unos una cosa y otros otra, estos términos, *opinión de Aristóteles sobre un asunto,* por individuales que sean en sí mismos, podrán convenir a muchas cosas, a saber, a todas las diversas opiniones que le hayan sido atribuidas y pasarán a significar,

puestas en boca de una persona, lo que esa persona haya entendido que era la opinión de este filósofo.

Pero para mejor comprender en qué reside el equívoco de estos términos a los que hemos denominado equívocos por error, es preciso observar que estas palabras son connotativas, bien de modo expreso o bien según el sentido. Pues, según hemos expuesto, se debe prestar atención en las palabras connotativas, tanto a la cosa que es expresada directamente aunque de modo confuso como a la forma o modo
[78] que es expresada con distinción, aunque de modo indirecto. Así, *blanco* significa confusamente un cuerpo y la blancura con distinción; *opinión de Aristóteles* significa confusamente alguna opinión, pensamiento o doctrina y con distinción la relación de tal pensamiento con Aristóteles al que le es atribuido.

Cuando usando este tipo de palabras surge el equívoco no es propiamente a causa de esta forma o modo que, siendo distinto, es invariable. Tampoco lo es a causa de la cosa confusamente expresada, mientras que esta cosa permanece en tal estado de confusión. Así, por ejemplo, la expresión *Príncipe de los Filósofos* no puede ser equívoca mientras no se aplique esta idea de príncipe de los filósofos a algún individuo distintamente conocido. Tan sólo surge el
68 equívoco porque el espíritu, en lugar de este sujeto confuso, introduce un sujeto distintamente conocido y determinado al cual se atribuye la forma y el modo. Como los hombres son de opiniones muy diversas en torno a esta cuestión, pueden atribuir esta cualidad a diversas personas y señalarlas posteriormente mediante la palabra que ellos convengan; así, en unas épocas se entendía que Platón era el príncipe de los filósofos y, en estos años, se entiende por tal a Aristóteles.

La palabra *verdadera religión* no estando unida con la idea distinta de alguna religión particular y permaneciendo ésta en su idea de modo confuso, tampoco es equívoca, ya que con tales palabras sólo significamos lo que es en efecto la verdadera religión. Pero cuando el espíritu ha unido esta idea de

verdadera religión a una idea distinta de un cierto culto particular que ha sido distintamente conocido, entonces estos términos, *verdadera religión,* llegan a ser equívocos y a significar, cuando son puestos en boca de los distintos pueblos, cada uno de los cultos que se aceptan como verdaderos.

[79] Otro tanto acontece con estas palabras: *Opinión de un filósofo sobre un tema.* Estas palabras significan simplemente, y en general, permaneciendo en su idea general, la doctrina que este filósofo ha enseñado sobre una materia como, por ejemplo, lo que Aristóteles enseñó sobre la naturaleza de nuestra alma; esto es, *id quod sentit talis scriptor.* Y, este *id,* es decir, esta doctrina, permaneciendo en su idea confusa y sin ser identificada con alguna idea distinta, en modo alguno hace equívocas a estas palabras. Ahora bien, cuando en lugar de este *id* confuso, de esta doctrina confusamente concebida, el espíritu sustituye una doctrina distinta y un sujeto distinto, entonces este
69 término se tornará equívoco de acuerdo con las diversas ideas distintas que pudiera sustituir. Así, *la opinión de Aristóteles en torno al alma* es una expresión equívoca puesta en la boca de Ponponacci, pues estima que Aristóteles defendía que era mortal y también lo es en la de aquellos otros intérpretes de este filósofo que, por el contrario, pretenden que creyó que era inmortal al igual que lo defendieron sus maestros Sócrates y Platón. De este modo acontece que este tipo de palabras puede frecuentemente significar una cosa a la que la forma expresada indirectamente no conviene. Así, suponiendo, por ejemplo, que Filipo no hubiera sido en verdad el padre de Alejandro, tal como el mismo Alejandro trató de hacer creer, la palabra *hijo de Filipo* que, en general, significa a aquel que hubiera sido engendrado por Filipo, siendo aplicada por error a Alejandro, significará una persona que no será verdaderamente el hijo de Filipo. La ex-
[80] presión *el significado de la Escritura,* siendo aplicada por un hereje a un error contrario a la Escritura significará si es puesta en boca de este hereje el error que él ha creído que era el sentido de la Escritura

y que, teniendo tal pensamiento, habrá denominado el significado de la Escritura. Tal es la razón por la que los calvinistas no son más católicos al hacer protestas de que ellos sólo siguen la palabra de Dios. Estas palabras, *palabra de Dios,* al ser puestas en su boca vienen a significar todos los errores que, falsamente, toman por palabra de Dios.

CAPITULO IX (VIII)

70 ### Sobre la claridad y distinción de las ideas, así como sobre su oscuridad y confusión

Puede distinguirse en una idea la claridad de la distinción y la oscuridad de la confusión, pues puede decirse que una idea nos es clara cuando nos afecta vivamente, aunque no sea distinta. Así, la idea de dolor nos afecta vivamente y, según esto, puede ser considerada clara, cuando, sin embargo, es muy confusa, puesto que nos representa el dolor como algo que está en la mano herida cuando no está sino en nuestro espíritu.

Sin embargo, puede afirmarse que toda idea es distinta en tanto que es clara y que la oscuridad sólo proviene de la confusión de la idea; así, en el caso del dolor, sólo la sensación que nos afecta es clara y también distinta; ahora bien, lo que es confuso es que esta sensación esté en nuestra mano, pues no nos es claro en modo alguno.

Tomando, pues, por una misma cosa la claridad y la distinción de las ideas es muy importante examinar por qué unas son claras y otras son oscuras.

[81] Ahora bien, esto se conoce mucho mejor mediante ejemplos que mediante cualquier otro medio. Por ello, vamos a enumerar las principales de nuestras ideas que son claras y distintas y también las principales que son confusas y oscuras.

71 La idea que cada uno tiene de sí mismo como de una cosa que piensa es muy clara; de igual modo lo es la idea de todo aquello que guarda una relación de dependencia con nuestro pensamiento como juzgar, razonar, dudar, querer, desear, sentir e imaginar.

También tenemos ideas muy claras de la sustancia extensa y de cuanto conviene a la misma como la figura, el movimiento, el reposo. Pues aunque pudiéramos fingir que no hay cuerpo alguno ni figura alguna, lo cual no podemos fingirlo de la sustancia pensante en tanto que estamos pensando, sin embargo no podemos ocultarnos a nosotros mismos que concebimos claramente la extensión y la figura.

También concebimos claramente el ser, la existencia, la duración, el orden, el número con tal de que pensemos que la duración de cada cosa es un modo o una forma con que consideramos esta cosa en tanto que continúa siendo y, de igual modo, el orden y el número no difieren de las cosas ordenadas y numeradas [33].

Todas estas ideas son tan claras que, frecuentemente, sólo logramos oscurecerlas cuando queremos clarificarlas aún más por no contentarnos con aquellas ideas que nos formamos naturalmente.

También podemos decir que la idea que tenemos de Dios es clara, aunque sea muy imperfecta *, pues nuestro espíritu siendo finito no puede concebir sino muy imperfectamente un ser infinito. Pero son diferentes propiedades de una idea el ser perfecta y el ser clara. Pues es perfecta cuando nos representa
72 todo aquello que hay en su objeto; es clara cuando

* // También podemos decir que la idea que tenemos de Dios en esta vida es, en un sentido, clara, aunque, en otro sentido, sea oscura y muy imperfecta.

Es clara en cuanto que nos basta para permitirnos co-
[82] nocer en Dios un gran número de atributos que estamos seguros de que sólo pueden serlo de Dios; pero es oscura si la comparamos con la que poseen los bienaventurados en el cielo; es imperfecta en cuanto que nuestro espíritu, siendo finito, sólo puede concebir muy imperfectamente un objeto infinito. // [1664].

nos representa el objeto de modo tal que podemos concebirlo clara y distintamente.

Las ideas confusas y oscuras son las que tenemos de las cualidades sensibles, como las que tenemos de los colores, sonidos, olores, gustos, del frío, del calor, del peso, etc., como también de nuestros apetitos, del hambre, de la sed, del dolor corporal, etc. Expondremos lo que causa el que estas ideas sean confusas [34].

Puesto que hemos sido niños antes de llegar a ser hombres y puesto que las cosas exteriores han actuado sobre nosotros causando diversas sensaciones de nuestra alma en virtud de las impresiones que producían en nuestro cuerpo, el alma, conociendo que estas sensaciones surgían en ella pero no lo hacían en virtud de su voluntad sino que sólo las tenía con ocasión de la presencia de ciertos cuerpos, como que sentía calor al aproximarse al fuego, no se ha limitado a juzgar que había alguna cosa fuera de ella que fuese la causa de que tuviera tales sensaciones, en lo cual ciertamente no se hubiera equivocado; pero el alma no se limitó a esto, habiendo creído que lo que había en estos objetos era enteramente semejante a las sensaciones e ideas que el alma llegaba a tener con ocasión de su presencia. A partir de estos juicios formó ideas desplazando estas sensaciones de calor, co-
[83] lor, etc., a las cosas mismas, exteriores a ella. Así, uniendo el alma lo que ella ha llegado a formar en virtud de esos falsos juicios a lo que la naturaleza le había dado a conocer, se formaron esas ideas oscuras y confusas que tenemos de las cualidades sensibles.
73 Y como estas ideas no son naturales sino arbitrarias, se ha obrado en este caso con una gran fantasía. Pues aunque el calor y la quemadura no sean sino dos sensaciones [35], una de ellas más débil y la otra más intensa, se ha puesto el calor en el fuego y se ha pasado a decir que el fuego tiene calor; sin embargo, no se ha puesto la quemadura o el dolor que se siente cuando nos aproximamos mucho al fuego y, en consecuencia, no se dice que el fuego tiene dolor.

//Pero si los hombres han apreciado correctamente que el dolor no está en el fuego que quema la mano, puede ser que se hayan equivocado al estimar que está en la mano quemada por el fuego cuando, tomando esto tal como es, el dolor no está sino en el espíritu, aunque se siente con ocasión de lo que acontece en la mano, porque el dolor del cuerpo no es otra cosa que un sentimiento de aversión, concebido por el alma, de algún movimiento contrario a la constitución natural de su cuerpo.

Esto es lo que ha sido defendido no sólo por algunos filósofos de la antigüedad, como los cirenaicos, sino también por San Agustín en diversos lugares de sus obras. Los dolores, dice en *La Ciudad de Dios,* libro 14, capítulo 15, que son llamados corporales no lo son del cuerpo, sino del alma que está en el cuerpo y se producen a causa del cuerpo: *Doloris qui dicuntur carnis anima sunt in carne, et ex carne.* Pues, añade San Agustín, el dolor del cuerpo sólo es una especie de pena del alma a causa de su cuerpo y la oposición que tiene a lo que acontece en el cuerpo, tal como el dolor del alma llamado tristeza
[84] es la oposición que tiene el alma a las cosas que acontecen contra nuestro deseo: *Dolor carnis tantummodo offensio est anima ex carne, et quaedam ab eius passione dissensio; sicuti anima dolor, quae tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quae nobis nolentibus acciderunt* [36].

Asimismo, en el libro séptimo, capítulo 19, de *El Génesis a la letra,* dice: la repugnancia que siente el alma al ver que la acción por la que gobierna el cuerpo es impedida por la turbación que sobreviene en su composición, es lo que se llama dolor: *cum afflictiones corporis moleste sentit (anima) actionem suam qua illi regendo adest turbato eius temperamento impediri offenditur, et hac offensio dolor vocatur.*

En efecto, lo que nos hace ver que el dolor corporal sea propio del alma y no del cuerpo es que las mismas cosas que nos causan dolor cuando pensamos en ellas, no nos lo causan cuando nuestro espíritu está totalmente absorto, tal como acontecía a

aquel clérigo de Cálama en Africa, del que nos habla San Agustín en el libro 14, capítulo 24, de *La Ciudad de Dios,* pues cuantas veces lo deseaba, se apartaba de tal modo de los sentidos que llegaba a permanecer como muerto y no sólo no sentía cuando se le pellizcaba o pinchaba, sino que tampoco sentía cuando se le quemaba: *Qui quando ei placebat ad imitatas quasi lamentantis, hominis voces, ita se auferebat a sensibus, et jacebat simillimus mortuo, ut non solum vellicantes atque pungentes minime sentiret, sed aliquando etiam igne ureretur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere* [37].

Además es preciso señalar que, propiamente,
[85] no es la inadecuada disposición de la mano y el movimiento que la quemadura causa en ella lo que hace que el alma sienta dolor; este movimiento ha de comunicarse al cerebro por medio de los pequeños filamentos que se extienden por el interior de los nervios como si estuvieran dentro de un tubo y que discurren desde el cerebro hasta la mano y hasta las otras partes del cuerpo, como si se tratase de finas cuerdas; por esta razón no podrían moverse estos pequeños filamentos sin que, a la vez, sufriera algún movimiento la parte del cerebro en que tales filamentos toman su origen [38]. Esta es la razón por la que si algún obstáculo impidiese a esos filamentos de los nervios que comunicasen su movimiento al cerebro, como sucede con la parálisis, entonces puede acontecer que un hombre vea cortar y arder su mano sin que sienta dolor y, al contrario, siendo esto algo que me parece muy extraño, puede padecerse lo que se llama el mal de la mano sin tener mano, como sucede muy frecuentemente a cuantos les ha sido amputada la mano; acontece esto porque los filamentos de los nervios que se extendían desde la mano hasta el cerebro, siendo alterados por alguna flexión a la altura del codo, donde terminan cuando se acorta el brazo en ese punto, pueden provocar un tirón en aquella parte del cerebro a la que estos filamentos están unidos de modo igual que tiraban cuando se extendían hasta la mano; de igual forma que el extremo de una cuerda

puede ser movido cuando se tira tanto desde su parte central como desde el otro extremo. Esta es la causa de que el alma sienta el mismo dolor que sentía cuando tenía la mano porque dirige su atención hacia el lugar de donde solía proceder este movimiento del cerebro, al igual que lo que nosotros vemos en un espejo nos parece estar en el lugar en que estaría si hubiese sido visto mediante rayos rectos, ya
[86] que es el modo más ordinario de ver los objetos.

Esto puede servir para hacernos comprender que es muy posible que un alma separada del cuerpo sea atormentada por el fuego del Infierno o del Purgatorio y que sienta el mismo dolor que se siente cuando se es quemado, pues aun cuando ella estaba en el cuerpo, el dolor de la quemadura estaba en ella y no en el cuerpo, no siendo otra cosa que un pensamiento de tristeza que ella sentía con ocasión de lo que acontecía en el cuerpo al que Dios la había unido. ¿Por qué no podremos concebir que la justicia de Dios pudiese disponer una porción de materia en relación con un espíritu de modo tal que el movimiento de esta materia sea una ocasión para que este espíritu tenga pensamientos que afligen, que es todo lo que acontece a nuestra alma cuando tiene un dolor corporal? [39]

Pero para volver a tratar de las ideas confu-
73 sas ha de decirse que la de la pesantez que parece tan clara, no es menos confusa que las otras de las que acabamos de hablar *.// Los niños ven piedras y otras cosas semejantes que caen tan pronto como se deja de sujetarlas; a partir de esta observación han formado la idea natural y verdadera de una cosa que cae y, además, la idea de alguna causa de esta caída, lo que también es verdadero. Pero como no veían

---

* El inicio del párrafo propio de la edición de 1662 no ha podido ser presentado en el cuerpo del texto al concluir la extensa variante [1664] que hemos reproducido de este modo y en este lugar. La edición de 1662 abría el párrafo del siguiente modo:

«Otro tanto acontece en relación con el peso. Los niños...»

más que la piedra y no veían lo que la impulsaba, en virtud de un juicio precipitado han concluido que lo que ellos no veían no existía y que la piedra caía por sí misma y en virtud de un principio interno que existía en ella sin que nada la impulsara hacia abajo. Debido a esta idea confusa, nacida exclusivamente
[87] de su error, han unido el nombre de gravedad y de la pesantez [40].

También aconteció que se realizaron juicios muy diversos acerca de cosas de las que hubieran debido juzgar del mismo modo que acerca de la pesantez. Al igual que han visto piedras que se movían hacia abajo hasta alcanzar la tierra, también han visto
74 pajas que se aproximaban al ámbar y pedazos de hierros o acero que se aproximaban al imán. Así pues, tenían tanta razón para introducir una cualidad en las pajas y en el hierro y para explicar su aproximación al ámbar o al imán como la tenían en el caso de las piedras para postular otro tanto y explicar su curso hacia la tierra. Sin embargo, no les plugo hacerlo y, por el contrario, postularon una cualidad en el ámbar para explicar la atracción de las pajas y otra en el imán para explicar la atracción del hierro, denominándolas fuerzas atractivas, como si no les hubiese sido tan fácil como esto el poner una de estas fuerzas en la tierra, capaz de atraer las cosas pesadas. Sea como fuere, estas cualidades atractivas, al igual que la pesantez no son fruto sino de un falso razonamiento que ha hecho creer que era preciso que el hierro atrajese al imán porque no se veía nada que impulsara al imán hacia el hierro; todo ello aunque sea imposible concebir que un cuerpo pudiese atraer a otro si el cuerpo que atrae no se mueve a sí mismo y si el que es atraído no está vinculado o unido a él por algún vínculo.

//También debemos unir con los juicios realizados durante nuestra infancia la idea que nos hacemos de las cosas duras y pesadas como siendo más materiales y más sólidas que aquellas otras que son ligeras y sutiles; esto nos hace creer que hay más materia en una caja de oro que en otra que sólo es-

tuviese repleta de aire. Estas ideas provienen de que
[88] sólo hemos juzgado durante nuestra infancia de todas las cosas exteriores conforme a las impresiones que producían en nuestros sentidos; así, puesto que los cuerpos duros y pesados golpeaban mucho más sobre nosotros que los cuerpos ligeros y sutiles, nos hemos imaginado que contenían más materia, cuando la razón nos debía llevar a juzgar que cada parte de la materia no ocupa sino su lugar y que un mismo espacio siempre es llenado por una misma cantidad de materia [41].

De modo que un recipiente de un pie cúbico no contiene más materia estando lleno de oro que de aire; incluso, en un sentido, es verdadero que estando lleno de aire contiene más materia sólida por una razón cuya exposición exigiría en este momento una larga exposición.

Puede decirse que a partir de esta imaginación han nacido todas las extravagantes opiniones de aquellos que han creído que nuestra alma era un aire muy sutil compuesto por átomos, como Demócrito y los Epicúreos, o un aire inflamado, como los estoicos, o una porción de la luz celeste, como los antiguos maniqueos y, en nuestro tiempo, Flud, o un viento muy sutil, como los socinianos. Puesto que todas estas personas jamás habrían creído que una piedra, un leño o barro fuere capaz de pensar, es por lo que Cicerón al mismo tiempo que defiende como los estoicos que nuestra alma es una llama muy sutil, rechaza como un absurdo insoportable el imaginarse que fuera de tierra o de un aire grosero: *Quid enim obsecro te, terra ne tibi aut hoc nebuloso aut caliginoso coelo, sata aut concreta esse videtur tanta*
[89] *vis memoria?* [42] Pero se autopersuadieron que sutilizando esta materia la hacían menos material, menos grosera y menos corpórea y que, finalmente, llegaría a ser capaz de pensar; esto es una ridícula imaginación, pues una materia no es más sutil que otra; más bien, dividiéndose en partes más pequeñas y más agitadas ofrece, por una parte, menor resistencia a los otros cuerpos y se introduce con mayor facilidad en

sus poros. Pero, dividida o no, agitada o no, no es ni menos materia, ni menos corpórea ni más capaz de pensar, siendo tan imposible imaginarse que exista alguna relación del movimiento o de la figura, bien de la materia sutil o grosera, con el pensamiento como el imaginar que exista una materia que no fuera capaz de pensar mientras que permaneciera en reposo como la tierra o cuando estuviera dotada de un movimiento moderado, como el agua, pero que pudiera llegar a conocerse a sí misma si se aumentara su movimiento, dándole tres o cuatro hervores más.//

Este tema podría aún recibir un desarrollo mucho más extenso; sin embargo, es suficiente lo expuesto para hacer entender todas las ideas confusas, ya que casi todas tienen algunas causas semejantes a las que acabamos de exponer.

El único remedio para evitar este inconveniente es el desprendernos de los prejuicios de nuestra infancia y el no creer nada de lo que es competencia de la razón, porque, en otra ocasión, así lo hayamos hecho; más bien ha de creerse porque así lo juzgamos en el momento presente. Así, nos limitaremos a nuestras ideas naturales y, en cuanto a las confusas, no retendremos sino lo que poseen de claro como
75 que hay algo en el fuego que es la causa de que yo sienta calor, que todas las cosas, llamadas pesadas, son empujadas hacia abajo por alguna causa, pero sin determinar nada de lo que puede existir en el fuego que me causa este sentimiento o sin llegar a
[90] determinar la causa que hace caer una piedra hacia abajo, mientras carezcamos de razones claras que nos faciliten el conocimiento de todo esto.

//CAPITULO X

Sobre algunos ejemplos de ideas confusas y oscuras que han sido tomados de la Moral

[1664]

En el anterior capítulo se han expuesto diversos ejemplos de ideas confusas que podemos llamar falsas [43] por la razón expuesta; ahora bien, todas ellas pertenecen a la física y no sería inútil el unir a lo expuesto otras ideas pertenecientes a la moral; ideas falsas que se forman de los bienes y males, pues son infinitamente más peligrosas [44].

El que un hombre tenga una idea falsa o verdadera, clara u oscura, del peso, de las cualidades sensibles o de las facultades de los sentidos, no le hace más dichoso ni más desgraciado; si es un poco más o un poco menos sabio, tampoco es por ello más hombre de bien ni más perverso. Cualquiera que sea la opinión que tengamos sobre estas cosas, no supondrá modificación alguna para ellas: su modo de ser es independiente de nuestra ciencia, así como la conducta de nuestra vida es independiente del conocimiento que tengamos de su ser. Todos pueden remitirse a lo que hemos de conocer en la otra vida y, en cuanto se refiere al orden del mundo, pueden confiar en la sabiduría y bondad de quien lo gobierna.

Por el contrario, nadie puede sustraerse a la
[91] necesidad de formar juicios sobre las cosas buenas o malas, ya que es en virtud de estos juicios como se debe conducir la vida, reglar las acciones y alcanzar la dicha o desdicha eternas. Como las falsas ideas que se tienen sobre estas cosas son como la fuente de la que brotan los malos juicios que se han hecho sobre ellas, sería infinitamente más importante entregarse a su conocimiento y corrección que dedicarse a la reforma de aquellas otras ideas que la precipitación en los juicios o los prejuicios de nuestra infancia nos han

hecho concebir sobre los seres de la naturaleza, que sólo son el objeto de una estéril especulación [45].

Para llegar a conocerlas todas sería preciso componer toda una Moral; aquí sólo se posee el propósito de exponer algunos ejemplos del modo en que se forman, uniendo diversas ideas que, en verdad, no están unidas. De este modo se conforman los vanos fantasmas en pos de los cuales corren los hombres y de los cuales nutren miserablemente toda su vida.

El hombre encuentra en sí la idea de felicidad o desdicha; esta idea no es falsa ni confusa en tanto en cuanto idea general; también tiene ideas de la mediocridad, de la grandeza, de la bajeza, de la excelencia. El hombre desea la felicidad, huye de la desdicha, admira la excelencia y desprecia la bajeza.

Ahora bien, la corrupción del pecado que separa al hombre de Dios, único ser en el que podía hallar su verdadera felicidad y único ser, en consecuencia, al que el hombre debía vincular esta idea, le ha impulsado a unir la felicidad a una infinidad de cosas en cuyo amor se ha precipitado para buscar en ellas la felicidad perdida. Por esta razón ha llegado
[92] a formar una infinidad de ideas falsas y oscuras, representándose todos los objetos de su amor, en cuanto considera que son capaces de hacerle dichoso, y cuantos objetos le privan de ella como haciéndole desdichado. Pero el hombre también perdió por el pecado la verdadera grandeza y la verdadera excelencia, viéndose obligado para amarse a sí mismo a autorrepresentarse como no es en efecto, a ocultarse sus miserias y su pobreza, así como a encerrar en su idea un gran número de cosas que están enteramente separadas de ella con el fin de engrosarla y aumentarla. He aquí la secuencia ordinaria de estas falsas ideas.

La primera y principal vía que favorece la concupiscencia es la que tiende al placer de los sentidos que nace de algunos objetos exteriores y como, por otra parte, el alma se da cuenta de que este placer deseado viene de estas cosas, entonces une a ellas de modo inmediato la idea de bien y, a la vez, la idea de mal a todo aquello que priva de este placer al alma. Además, viendo que las riquezas y el poder humano son los medios ordinarios para hacerse dueños de estos objetos de la concupiscencia, el alma comienza a valorarlos como grandes bienes y, en consecuencia, se estima que son dichosos los ricos y los poderosos que los poseen y que son desgraciados los pobres por estar privados de ellos.

Como hay una cierta excelencia en la felicidad, el alma nunca disocia estas dos ideas y siempre considera ilustres a todos aquellos que estima dichosos e indignos a cuantos juzga que son pobres y desgraciados. Esta es la razón del desprecio en que se tiene a los pobres y de la estima que se prodiga a los ricos. Estos juicios son tan injustos y falsos que Santo Tomás llega a creer que es este sentimiento de estima y aprecio hacia los ricos el que con tanta severidad condenó el apóstol San Santiago cuando pro-
[93] híbe que se conceda un asiento más elevado a los ricos que a los pobres en las asambleas eclesiásticas, ya que este pasaje no puede entenderse según la letra, esto es, como una prohibición de conceder algunos honores exteriores más bien a los ricos que a los pobres, pues el orden del mundo, al que la religión no turba, tolera estas preferencias e incluso los Santos las han respetado [46]. Parece, pues, que esta prohibición guarda relación con que se concediese una preferencia en el interior de nosotros a los ricos, lo cual nos llevaría a considerar a los pobres postrados a los pies de los ricos y a los ricos como infinitamente superiores a los pobres.

Pero aunque estas ideas y los juicios que de ellas nacen sean falsos y se aparten de la razón, sin embargo son comunes a todos los hombres que no los han corregido porque estos juicios son producto de la concupiscencia que a todos les infecta.

Es propiamente este fantasma, creado por todos los admiradores de los ricos y de los poderosos, el que se concibe rodeando sus tronos, a los que se mira poseídos por sentimientos de temor, respeto y sumisión, y el que constituye el ídolo de los ambi-

ciosos; por él se afanan durante toda su vida y por él se exponen a muchos peligros [47].

Y para mostrar que esto es lo que buscan sin
[94] cesar y lo que adoran, sólo es preciso considerar que si no existiese en el mundo más que un hombre que fuese capaz de pensar y, a la vez, si todos los demás que tuviesen forma de hombres no fuesen más que autómatas; si, además, este único hombre dotado de razón, conociendo perfectamente que todas estas estatuas eran parecidas a él en su aspecto exterior pero totalmente privadas de razón y de pensamiento, conociese los secretos resortes que podrían dotar a estas estatuas de algunos movimientos y, en consecuencia, pudiese obtener de ellas todos los servicios que podemos obtener de los hombres, en tal caso bien puede creerse que este hombre se divertiría en ocasiones con los movimientos que podría provocar en estas estatuas. Ahora bien, es cierto que este hombre nunca colocaría su placer y su gloria en las externas reverencias que se hiciera tributar por estas estatuas; nunca se lisongearía de sus reverencias e incluso se cansaría de ellas tan pronto como nos cansamos de contemplar las marionetas. De suerte que, ordinariamente, se sentiría satisfecho al obtener de ellas los servicios que le fuesen necesarios sin preocuparse con amasar más de los que, en razón del uso, fueran necesarios.

No son, pues, las simples manifestaciones exteriores de sumisión tributadas por unos hombres y separadas del conocimiento de sus pensamientos, las que son objeto del deseo de los ambiciosos: desean ordenar a hombres y no a autómatas; su placer reside en conocer cómo excitan en otros el temor, la estima, la admiración.

Esto nos muestra que la idea que les acapara es tan vana y tan poco sólida como la de aquellos a los que con toda propiedad calificamos como hombres vanos, esto es, a los que se nutren de alabanzas, aclamaciones, títulos y otras cosas de esta índole. Unica-
[95] mente se distinguen por los diferentes movimientos y juicios que provocan para agradarse a sí mismos; así, los hombres vanos tienen como fin el excitar movimientos de alabanza y estima hacia su ciencia, su elocuencia, su capacidad, su destreza, su bondad; los ambiciosos desean excitar movimientos de terror, de respeto y de humillación ante su grandeza y, a la vez, ideas conformes con estos juicios en virtud de las cuales se les ve como terribles, inaccesibles y poderosos. Así, unos y otros, cifran su dicha en los pensamientos ajenos; los unos en un tipo de pensamientos y los otros en otro tipo.

Nada es más frecuente que conocer cómo estos vanos fantasmas, compuestos de falsos juicios de los hombres, desencadenan las más grandes empresas y sirven de principal objeto a toda la conducta de la vida de los hombres.

El valor, tan estimado en el mundo, capaz de dar lugar a que cuantos pasan por ser valerosos se precipiten sin temor alguno en medio de los más grandes peligros, sólo es, con frecuencia, efecto de la aplicación de su espíritu a estas vacías y huecas imágenes que lo acaparan. Pocas personas menosprecian con seriedad la vida y aquellos que parecen afrontar la muerte con tanta osadía en un asalto o en una batalla, tiemblan como los demás o aún más cuando la muerte les sobreviene en su lecho. La causa de esa generosidad de la que hacen gala en algunas circunstancias es, por una parte, el pensar en los escarnios a los que se ven sometidos los cobardes y, por otra parte, el recordar las alabanzas que se otorgan a los hombres valerosos; este doble fantasma se apodera
[96] de ellos y les aleja de la consideración de los peligros y de la muerte.

Por esta misma razón cuantos poseen motivos para pensar que otros hombres les observan, estando más poseídos por la consideración de estos juicios, son más valerosos y más generosos. Así, los capitanes, por lo general, muestran más ardor que los soldados y los hombres de condición nobiliaria más que los que no lo son, puesto que pudiendo ganar y perder más honor, también se ven más vivamente mediatizados por él. Un gran capitán de un ejército decía que los mismos trabajos no son tan fatigosos para

un general del ejército como para un soldado; un general se ve alentado por los juicios de todo el ejército que tiene puestos en él sus ojos; por el contrario, nada alienta al soldado más que la esperanza de una escasa recompensa y una humilde y pequeña reputación de buen soldado que, con frecuencia, no llega a difundirse más allá de su compañía.

¿Qué es lo que persiguen todas esas gentes que construyen soberbias mansiones que sobrepasan en mucho tanto su condición como su fortuna? No buscan al hacerlo la simple comodidad; esta excesiva magnificencia más bien la dificulta que la favorece. También es claro que si estuvieren solos en el mundo nunca llegarían a tomarse este trabajo; de igual modo no se lo tomarían si pensaran que cuantos conociesen sus mansiones sólo habrían de sentir hacia ellos desprecio. Así, pues, sólo se afanan para figurar ante los restantes hombres, sólo por ellos deciden construirlas. Imaginan que todos los que vieren sus palacios habrán de sentir respeto y admiración hacia quien fuere el Señor; que, de acuerdo con ello, llegarán a imaginarse a sí mismos en el centro del palacio, rodeados de un tropel de gentes que les miran de los pies a la cabeza y que les creen ilustres, poderosos, dichosos y llenos de magnificencia. Sólo por
[97] ser siervos de esta idea que les embarga, realizan todos esos grandes dispendios y se toman tantas fatigas.

¿Por qué se piensa que se cargan las carrozas con un gran número de lacayos? No es por razones de servicio; estorban más que favorecen. Se procede así con el fin de excitar a su paso y ante cuantos lo presencien la idea de que está viajando una persona de alta condición; la contemplación de esta idea que se imaginan que habrán de formarse quienes presencien el paso de sus carrozas, satisface la vanidad de quienes son sus propietarios.

Del mismo modo, si se examinan todos los estados, empleos y profesiones que gozan de la estima de todos, se hallará que lo que las hace agradables y lo que suaviza las penas y las fatigas propias de cada empleo, es que, frecuentemente, evocan ante el

espíritu la idea de respeto, de estima, de temor y de admiración que los otros habrán de sentir por quienes los ejercen.

Por el contrario, lo que hace que la soledad resulte molesta para la mayor parte de los hombres es que al alejarnos de los ojos de los otros hombres, también nos distanciamos de sus juicios y pensamientos. De este modo su corazón permanece vacío y hambriento al estar privado de este sustento ordinario y al no encontrar en sí mismo nada con que saciarlo. Por esta razón los filósofos paganos han juzgado que la vida solitaria era tan insoportable que no han temido afirmar que su Sabio no desearía gozar de todos los bienes del cuerpo y del espíritu si tuviere que vivir en soledad y no pudiere hablar de su felicidad con otros hombres. Sólo la religión católica ha podido hacer agradable la soledad porque,
[98] conduciendo a los hombres al desprecio de estas vanas ideas, les da a conocer, a la vez, otros objetos más capaces de colmar su espíritu y más dignos de satisfacer su corazón. Para lograr todo esto no precisan ni de la visión ni de las relaciones con los hombres.

Pero es preciso señalar que el deseo de los hombres no se satisface propiamente al conocer los pensamientos y las apetencias de los otros hombres; se sirven de ellos para enaltecer y ennoblecer la idea que de sí mismos poseen, uniendo e incorporando todas estas extrañas ideas e imaginando en virtud de una grosera ilusión que son realmente más poderosos porque poseen una casa más grande y porque es mayor el número de personas que les admiran, aunque todas estas cosas estén fuera de ellos y aunque todos estos pensamientos de los hombres en nada les beneficien y les dejen tan pobres y tan miserables como eran con anterioridad.

A partir de cuanto se ha expuesto puede descubrirse por qué resultan agradables a los hombres muchas cosas que, por sí mismas, no parecen tener nada que sea capaz de suscitar distracción ni agrado. La razón del placer que los hombres obtienen con

tales cosas estriba en que la idea que llegan a hacerse de sí mismos es más noble de lo que ordinariamente suele ser en virtud de alguna vana circunstancia que concurre.

Así, se encuentra placer en hablar de los peligros que se han sorteado porque tales acontecimientos dan lugar a que formemos una idea de nosotros mismos, bien como personas prudentes o bien como favorecidas de modo particular por Dios. También gusta hablar de las enfermedades de las que hemos sido curados porque uno se forma de sí mismo la idea de un ser que tiene gran fortaleza para resistir a grandes males.

[99] Se desea vencer en todos los asuntos e incluso en los juegos de azar que no suponen destreza alguna, aunque no se juegue por obtener ganancia, porque se une a ello la idea de ser dichoso; parece como si la fortuna nos hubiera escogido y nos hubiera favorecido atendiendo a nuestros méritos. Se llega a concebir esta pretendida felicidad como una cualidad permanente que da derecho a esperar en el futuro el mismo éxito. Por esto hay quienes seleccionan a los jugadores, lo que es totalmente ridículo, pues bien puede decirse que un hombre ha sido agraciado hasta un momento determinado, pero, para el momento siguiente, no tiene mayor probabilidad de serlo que aquel que hubiere sido hasta entonces el más desafortunado.

De este modo, el espíritu de quienes sólo aman lo mundano no tiene por objeto, en efecto, más que vanos fantasmas que les distraen y les ocupan de modo deplorable; los que son estimados como los más sabios sólo viven, al igual que los demás, de vanas ilusiones y sueños. Unicamente puede afirmarse que poseen un objeto sólido, real y subsistente aquellos que refieren su vida y acciones a las cosas eternas; todos los otros aprecian la vanidad y la nada y sólo corren en pos de la falsedad y la mentira.//

CAPITULO XI (IX)

75 SOBRE LA OTRA CAUSA QUE INTRODUCE LA CONFUSIÓN TANTO EN NUESTROS PENSAMIENTOS COMO EN NUESTROS DISCURSOS Y QUE RESIDE EN VINCULARLOS A LAS PALABRAS

Ya nos hemos referido a la necesidad que te-
[100] nemos de utilizar signos externos para hacernos entender y a cómo esto da lugar a que vinculemos hasta tal punto nuestras ideas a las palabras que, frecuentemente, llegamos a prestar más atención a las palabras que a las cosas. Esta es una de las causas más ordinarias de la confusión de nuestros pensamientos y de nuestros discursos [48].

Pues es preciso destacar que, aunque los hombres tengan con frecuencia diferentes ideas de las mismas cosas, sin embargo utilizan las mismas palabras para expresarlas; así, la idea que el filósofo pagano tiene de la virtud no es la misma que la que posee un teólogo y, sin embargo, cada uno de ellos expresa su idea utilizando la misma palabra, *virtud*.

Es más, unos mismos hombres han considerado en diversas épocas las mismas cosas de formas
76 muy diferentes. Pero, sin embargo, siempre han reunido todas estas ideas bajo un mismo nombre; esto da lugar a que al pronunciar esta palabra o al oírla pronunciar se genere con facilidad alguna confusión, pues puede ser entendida tanto de acuerdo con una idea como, en otros casos, de acuerdo con otra. Por ejemplo, habiéndose percatado el hombre de que había algo en él, fuera lo que fuese, que hacía que se nutriese, que se desarrollase, ha llamado a esto *alma,* haciendo extensiva, a la vez, esta idea a lo que había de semejante no sólo en los animales sino también en las plantas. Además, habiendo conocido que pensaba, también ha utilizado el nombre *alma* para referirse a aquello que era en él principio del pensamiento. Por ello, en virtud de esta semejanza del nombre ha tomado por una misma cosa aquello en

virtud de lo cual pensaba y aquello en virtud de lo cual el cuerpo se nutría y se desarrollaba. De igual modo, se hizo extensiva la palabra *vida* a aquello que era causa de las acciones de los animales y a aquello que nos hacía pensar cuando son dos cosas totalmente diferentes [49].

[101] ///También se guarecen muchos equívocos bajo los términos *sentidos* y *sensación,* aunque no se usen estas palabras más que para referirse a alguno de los cinco sentidos, pues, ordinariamente, son tres las cosas que acontecen cuando usamos de nuestros sentidos como, por ejemplo, cuando vemos algo. En primer lugar, acontecen algunos movimientos en los órganos corporales como, por ejemplo, en el ojo y en el cerebro. En segundo lugar, estos movimientos dan ocasión a nuestra alma para concebir alguna cosa; así, después de generarse el correspondiente movimiento en nuestro ojo, al haberse producido la reflexión de la luz en las gotas de lluvia expuestas al sol,
77 nuestra alma llega a tener las ideas de rojo, azul, naranja, etc. En tercer lugar, realizamos un juicio acerca de aquello que vemos como, por ejemplo, del arco iris al que atribuimos estos colores y al que concebimos con unas determinadas dimensiones, con una cierta figura y a una distancia determinada. Sólo la primera de estas tres cosas acontece en nuestro cuerpo. Las otras dos son propias de nuestra alma, aunque con ocasión de lo que acontece en nuestro cuerpo. Y, sin embargo, comprendemos estas tres cosas, siendo muy diferentes, bajo un mismo nombre como *sentidos, sensación* o bien *visión, audición,* etc... Cuando se afirma que el ojo ve, que el oído oye, esto sólo puede entenderse según el movimiento del órgano corporal, pues es muy claro que el ojo no tiene percepción alguna de los objetos que le golpean y que no es el ojo quien emite juicios sobre ellos. Por el contrario, se dice, en ocasiones, que no se ha visto a una persona, aunque ha estado presente ante nosotros y su figura ha alcanzado nuestros ojos, cuando no hemos (prestado atención) [realizado reflexión alguna sobre ella]. En este caso utilizamos la palabra *ver* para

significar el pensamiento que se forma en nuestra alma después de lo que haya acontecido en nuestro ojo y en nuestro cerebro. Según esta significación de la pa-
[102] labra *ver,* el alma es la que ve y no el cuerpo tal como Platón defendió y, también, el mismo Cicerón quien se expresaba del siguiente modo: *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quae videmus; neque est enim ullus sensus in corpore. Viae quasi quaedam sunt ad oculos, ad auris, ad naris a sede animi perforatae, itaque saepe aut cogitatione aut aliqua vi morbi impediri apertis atque integris et oculis et auribus nec videmus nec audimus, ut facile intelligi posst animum*
78 *et videre et audire non eas partes quae quasi fenestrae sint animi...* [50] En fin, en este tercer sentido se usan las palabras *sentidos, visión, audición,* es decir, significando los juicios que nuestra alma realiza después de conocer las percepciones que ha tenido con ocasión de lo que ha acontecido en los órganos corporales, cuando se defiende que los sentidos se equivocan, tal como cuando ven un bastón curvado en el agua y como cuando el sol se nos aparece con un diámetro que sólo tiene dos pies. Y puesto que es cierto que no puede haber error o falsedad ni en cuanto acontece en el órgano corporal ni en la sola percepción de nuestra alma que no es sino una simple aprehensión, el eror sólo puede provenir de que juzgamos incorrectamente concluyendo, por ejemplo, que el sol no posee una dimensión superior a dos pies porque la gran distancia que de él nos separa es la causa de que se forme una imagen en el fondo de nuestro ojo que es aproximadamente igual a la que formaría un objeto cuya dimensión fuera de dos pies si estuviera emplazado a una distancia más adecuada a nuestra forma ordinaria de ver. Ahora bien, como hemos venido realizan-
[103] do este juicio desde nuestra infancia y estamos acostumbrados de tal forma a ello que, sin que medie reflexión alguna, volvemos a formarlo en el mismo instante en que vemos el sol, lo atribuimos a la vista y decimos que vemos los objetos pequeños o grandes según estén más próximos o más distantes de nosotros, aunque sea nuestro espíritu y no nuestro ojo

el que juzga acerca de su pequeñez o de su dimensión [51].///

79 Todas las lenguas están repletas de una infinidad de estas palabras: un único sonido es signo de ideas enteramente diferentes.

No obstante, es preciso notar que si un nombre equívoco significa dos cosas que no guardan relación alguna entre sí y que nunca han sido confundidas por los hombres en su pensamiento, entonces, en tal caso, es casi imposible que nos equivoquemos, que el uso de estos términos llegue a ser causa de eror; así, no se llegará a producir equivocación, teniendo un poco de sentido común, al utilizar la palabra *carnero* que significa tanto un animal como un signo del Zodíaco. Por el contrario, es difícil corregir el error cuando el equívoco surge del mismo error de los hombres que han confundido por descuido ideas diferentes, como es el caso de la palabra *alma:* en este caso, se supone que aquellos que han utilizado por primera vez la palabra la han comprendido adecuadamente; y por ello, frecuentemente, nos contentamos con pronunciarla sin examinar jamás si la idea que nosotros tenemos es clara y distinta. También atribuimos a lo que nombramos con un mismo nombre lo que sólo conviene a ideas de cosas incompatibles; esto acontece así porque hemos borrado las diferencias existentes entre dos cosas al reunirlas bajo un mismo nombre.

CAPITULO XII (X)

80 [104] SOBRE EL REMEDIO PARA EVITAR LA CONFUSIÓN QUE SURGE DE LA CONFUSIÓN DE LAS PALABRAS TANTO EN NUESTROS PENSAMIENTOS COMO EN NUESTROS DISCURSOS. TAMBIÉN SE EXPONE LA NECESIDAD Y UTILIDAD QUE SE SIGUE DE DEFINIR LOS NOMBRES QUE UTILIZAMOS Y TAMBIÉN LA DIFERENCIA EXISTENTE ENTRE LA DEFINICIÓN DE COSAS Y LA DEFINICIÓN DE NOMBRES

El mejor medio para evitar la confusión producida por las palabras que integran el lenguaje ordinario es el construir una nueva lengua y unas nuevas palabras que sólo estén unidas a las ideas que deseamos que estas palabras expresen. Pero para lograr esto no es necesario construir nuevos sonidos; podemos utilizar los que ya están siendo usados con tal de que los consideremos tal y como si no tuviesen significación alguna con el fin de conferirles aquellas significaciones que nosotros deseáramos que tuviesen, designando mediante otras palabras simples y que no fueren equívocas la idea a la cual queremos aplicarlos [52]. De este modo, si deseo probar que nuestra alma es inmortal, siendo la palabra *alma* equívoca, tal como ya lo he mostrado, facilitará que surja la confusión en cuanto hubiere de exponer; por ello, con el fin de evitarla, consideraré a esta palabra, *alma,* como si fuese un sonido que aún no tuviese significado y la utilizaré únicamente para referirme a lo que en nuestros es el principio del pensamiento, definiendo así: *llamo alma a lo que en nosotros es el principio del pensamiento.*

81 A esto es a lo que llamamos definición de nombre, *definitio nominis,* tan frecuentemente usada con gran utilidad por los geómetras; es preciso distinguir-
[105] la adecuadamente de la definición de cosa, *definitio rei* [53].

En la definición de la cosa como, por ejemplo, *el hombre es un animal racional* o *el tiempo es la medida del movimiento,* se mantiene al término que se define, como *hombre* o *tiempo,* junto con la idea comúnmente unida a él y en la que se garantiza que están contenidas otras ideas, como *animal racional* o *medida del movimiento.* Pero, en la definición del nombre, como ya hemos dicho, sólo se considera el sonido en el nombre que se define y, a continuación, se delimita con precisión que este sonido ha de ser signo de una idea que se designa utilizando otras palabras.

También es preciso estar precavidos para no confundir la definición de nombre, de la que habla-

mos aquí, con aquella otra de la que hablan algunos filósofos, entendiendo por tal la explicación de lo que significa una palabra, según el uso ordinario de una lengua o según su etimología [54]. De esto trataremos en otro lugar. Ahora, por el contrario, sólo se considera el uso particular, dado por quien define una palabra y según el cual ha de ser considerada si se desea entender correctamente su pensamiento; todo, sin plantearse dificultad alguna sobre si los otros utilizarán este nombre con el mismo significado.

De esto se sigue, en primer lugar, que las definiciones de nombre son arbitrarias y que las definiciones de cosa no lo son; puesto que cada sonido es indiferente por sí mismo y por naturaleza para significar toda clase de ideas, me es permitido, para mi
82 uso particular y con tal de que se advierta de ello a los demás, el precisar que se usa un sonido para significar una cosa determinada sin mezcla de alguna otra. Sucede todo lo contrario en las definiciones de cosas, pues no depende de la voluntad de los hom-
[106] bres el que las ideas comprendan aquello que ellos desearían que comprendiesen. De modo que si deseando definirlas, atribuimos a estas ideas alguna nota que ellas no contienen, caeremos necesariamente en el error.

Así, dando un ejemplo de lo uno y de lo otro, si despojamos a la palabra *paralelogramo* de toda significación y la destinamos para significar un triángulo, esto me es permitido y, al hacerlo, no incurro en error alguno con tal de que sólo la use de esta forma; en este caso, podría decir que un paralelogramo tiene tres ángulos iguales a dos rectos; ahora bien, manteniendo a esta palabra su significación e idea común, esto es, una figura cuyos lados son paralelos, si pasara a defender que el paralelogramo es una figura formada por tres líneas, puesto que esto sería una definición de cosa, entonces sería totalmente falsa, pues es imposible que una figura formada por tres líneas tenga sus lados paralelos.

Se sigue, en segundo lugar, que no cabe controversia alguna en torno a las definiciones de nombre por ser, precisamente, arbitrarias, pues no podéis negar que un hombre haya dado a un sonido la significación que él mismo dice haberle dado ni que tenga esta significación en los usos que este hombre realiza del mismo sonido después de habernos advertido de ello. Pero, sin embargo, las definiciones de co-
83 sas son frecuentemente (muy) discutibles, pues, como hemos mostrado, pueden ser falsas.

Se sigue, en tercer lugar, que al no poder ser impugnada una definición de nombre, puede llegar a ser tomada por un principio; por el contrario, no pueden ser tomadas como tales las definiciones de cosas, ya que son verdaderas proposiciones que pueden ser negadas por cuantos identifiquen en ellas al-
[107] guna oscuridad; en consecuencia, estas definiciones han de ser probadas como otras proposiciones y, en modo alguno, deben suponerse verdaderas a no ser que fuesen claras por sí mismas, como los axiomas.

No obstante, lo que acabo de exponer, es decir, que la definición de nombre puede ser tomada como principio, precisa una explicación. Esto sólo es verdadero a causa de que no se debe impugnar que la idea que se ha designado no pueda ser nombrada mediante el término instituido a tal efecto; pero nada se debe concluir en torno a las propiedades de esta idea ni tampoco se debe llegar a creer, porque se le haya dado un nombre, que significa algo real. Pues, por ejemplo, puede definirse la palabra *quimera* diciendo que llamo quimera a lo que implica contradicción. Y de esto no habrá de seguirse que la quimera sea cosa alguna. De igual modo, si un filósofo me dice: llamo *pesantez* al principio interno que hace que una piedra caiga sin que nada la empuje, nada criticaré de esta definición; al contrario, la aceptaré de buen grado porque me permite entender lo que quiere de-
84 cir. Ahora bien, me opondré a que lo que él entiende mediante la palabra *pesantez,* sea cosa alguna real porque no hay tal principio en las piedras [55].

He querido explicar estas cuestiones con un poco de amplitud porque hay dos grandes abusos que, a propósito de esta cuestión, se cometen en la filo-

sofía común [56]. El primero consiste en confundir la definición de cosa con la definición de nombre y en atribuir a la primera lo que, hablando con propiedad, sólo es propio de la segunda. Pues habiendo realizado cien definiciones, siguiendo los dictados de su fantasía, que no son de nombre sino de cosa, que son falsas y que, en modo alguno, explican la verdadera naturaleza de las cosas ni las ideas que natural-
[108] mente tenemos de ellas, desean que se consideren estas definiciones como principios que nadie puede poner en duda; sus defensores, en el caso de que alguien las niegue, siendo como son muy refutables, estiman que no merece la pena discutir con esos tales (siguiendo la regla siguiente: *contra negantem principia non est disputandum*).

El segundo abuso consiste en que mantienen la confusión porque no se sirven casi nunca de definiciones de nombres para restarles oscuridad y fijarlos a ciertas ideas claramente designadas; por ello, acontece que la mayor parte de sus disputas no lo son sino en torno a palabras y, además, se sirven de lo que hay de claro y verdadero en las ideas confusas para defender lo que tienen de confuso y falso, lo cual sería fácilmente reconocible si se hubieran definido los nombres. Así, de ordinario, los filósofos creen que la cosa más clara del mundo es que el fuego es caliente, que una piedra es pesada y que
85 sería una locura el negarlo. Y, en efecto, persuadirían a cualquiera de ello mientras no se hubiere procedido a definir los nombres; pero, una vez que hubieren sido definidos, fácilmente se descubrirá si lo que se les habrá de negar es tan claro o más bien oscuro. Es preciso cuestionarles qué es lo que entienden por la palabra *caliente* y qué por la palabra *pesado*. Si nos responden que por *calor* entienden solamente ser adecuado para causar en nosotros el sentimiento del calor y por *pesado* lo que cae al no ser sostenido, entonces tienen razón al defender que sería estar fuera de razón el negar que el fuego sea caliente o que una piedra sea pesada. Pero si entienden por caliente lo que tiene en sí una cualidad semejante a lo que

nosotros nos imaginamos cuando sentimos calor y por pesado lo que tiene en sí un principio interno que es la causa de que caiga hacia el centro de la tierra sin ser empujado por nadie, entonces será fácil mostrar-
[109] les que no negamos algo claro, sino algo muy oscuro, por no decir falso, cuando negamos que en este sentido se puede afirmar que el fuego es caliente porque es muy claro que el fuego nos hace tener la sensación de calor mediante la impresión que produce sobre nuestro cuerpo; ahora bien, no es claro en modo alguno que el fuego tenga en él nada que sea semejante a lo que nosotros sentimos cuando estamos cerca del fuego. Del mismo modo es muy claro que una piedra desciende cuando se la abandona en el aire, pero, en modo alguno, es claro que descienda por ella misma y sin que nada la impulse hacia abajo.

86 Esta es la gran utilidad que reportan las definiciones de nombre al permitirnos comprender claramente de qué se trata para que no disputemos inútilmente sobre palabras que uno puede entender de una forma y otro de otra diferente, tal como frecuentemente acontece en nuestras diarias conversaciones.

Además, estas definiciones nos reportan utilidad por otra razón. No se puede frecuentemente tener una idea distinta de una cosa más que empleando muchas palabras para determinarla. Por ello, sería incómodo, sobre todo en los tratados de ciencia, el repetir constantemente esta secuencia de palabras. Por ello, habiendo hecho comprender adecuadamente la cosa mediante una secuencia de palabras, se vincula la idea concebida a una sola palabra y, por este medio, esta palabra pasa a sustituir a todas las otras. Así, habiendo comprendido que hay números que son divisibles en otros dos números iguales, se da un nombre a esta propiedad del siguiente modo: llamo *número par* a todo número que es divisible en dos nú-
[110] meros iguales. Esto permite ver que todas las veces que utilizamos la palabra que se ha definido, es preciso sustituir mentalmente la definición en el lugar de lo definido y que se ha de mantener esta definición tan presente que tan pronto como se nombra,

por ejemplo, el número par, se entienda precisamente que es aquel que es divisible en dos números iguales; estas dos cosas deben estar tan íntimamente unidas y deben ser tan inseparables en el pensamiento que tan pronto como el discurso exprese una, el espíritu inmediatamente debe unir a ella la otra. Aquellos que definen los términos, tal como lo realizan los geómetras con gran atención, sólo lo hacen para abreviar el discurso [pues tan frecuentes circunlocuciones lo harían molesto; como dice San Agustín [57],
87 *ne asidue circunloquendo moras faciamus*]; no lo hacen para abreviar las ideas de las cosas en torno a las cuales razonan. Estiman que el espíritu ha de suplir la definición completa por los términos breves que emplean con el fin de evitar la confusión que la multitud de palabras conllevaría.

CAPITULO XIII (XI)

Importantes observaciones relacionadas con las definiciones de nombre

Después de haber explicado qué es una definición de nombre y en qué medida son útiles y necesarias estas definiciones, es importante realizar algunas observaciones sobre el modo en que debemos utilizarlas con el fin de no abusar de ellas.

La primera nos advierte que no es preciso definir todas las palabras porque, frecuentemente, esto sería inútil. Afirmo que, con frecuencia, sería inútil
[111] definir algunos nombres porque cuando los hombres tienen de alguna cosa una idea que es distinta y todos cuantos entienden una lengua se forman la misma idea al oír pronunciar una palabra, sería inútil definirla porque ya se ha alcanzado el fin perseguido con la definición, esto es, que la palabra esté vinculada a

una idea clara y distinta. Tal es lo que acontece con todas las cosas muy simples, pues todos los hombres poseen naturalmente la misma idea, de modo que las palabras utilizadas para expresarlas son entendidas de la misma forma por cuantos se sirven de ella y si en alguna ocasión existe algo oscuro en estas ideas, sin embargo la atención de los hombres se dirige principalmente hacia lo que hay de claro. Así, quienes sólo se sirven de ellas para indicar la idea clara no tienen motivo para temer que no sean entendidos. Tal es el caso de palabras, como *ser, pensamiento, extensión, igualdad, duración* o *tiempo* y otras semejantes. Pues aunque algunos oscureciesen la idea de tiempo utilizando diversas proposiciones que forman sobre el tiempo, llamadas por ellos definiciones, como que el tiempo es la medida del movimiento según la anterioridad y posterioridad, sin embargo no se detienen por sí mismos en esta definición cuando oyen hablar del tiempo, aunque sólo llegan a concebir lo que naturalmente todos los demás hombres conciben. De este modo, sabios e ignorantes comprenden lo mismo y con la misma facilidad cuando se les dice que un caballo invierte menos tiempo que una tortuga en recorrer una legua [58].

Además, afirmo que sería imposible definir todas las palabras, pues para definir una palabra se tiene que recurrir necesariamente a otras palabras que designen la idea a la que se desea vincular esta palabra; si aún se deseara definir las palabras utilizadas para la explicación de la otra, entonces se tendría
[112] necesidad de otras y así sucesivamente; es, pues, preciso detenerse necesariamente en términos primitivos que no son definidos. Sería, pues, tan gran defecto querer definir todo como no definir lo necesario, pues, de uno o de otro modo, se produciría la misma confusión que se había deseado evitar.

89 La segunda observación nos advierte que no es preciso modificar las definiciones aceptadas cuando no se posee motivo alguno para transformarlas. Siempre es más fácil facilitar la comprensión de una palabra cuando en virtud del uso ya está unida a una idea,

al menos entre los hombres de ciencia, que cuando es preciso vincularla de nuevo a alguna idea y separarla de alguna otra idea con la que se ha tenido la costumbre de unirla. Por esto sería un error el modificar las definiciones facilitadas por los matemáticos a no ser que hubiere alguna complicada y cuya idea no hubiese sido claramente establecida, como puede ser la del ángulo y la de la proporción en Euclides [59].

La tercera observación tiene por objeto hacer notar que cuando se está obligado a definir una palabra, se debe, en la medida en que sea posible, acomodarse al uso, no dando a las palabras significados totalmente alejados de aquellos que ya tienen y que, incluso, podrían ser contrarios a su etimología, como sería el caso de quien dijera: llamo paralelogramo a una figura formada por tres líneas. Debemos, pues, satisfacernos ordinariamente con despojar a las palabras que tienen dos sentidos de uno de ellos para vincularlas exclusivamente al otro. Así, la palabra calor significa, según su uso común, tanto el sentimiento que nosotros tenemos como una cualidad que nosotros imaginamos en el fuego totalmente semejante a lo que nosotros sentimos. Pues bien, para evi-
[113] tar esta ambigüedad puedo servirme del nombre *calor* uniéndolo a una de estas ideas y separándolo de la otra, tal como si digo: llamo calor al sentimiento que yo tengo cuando me aproximo al fuego; a la vez,
90 debo dar a la causa de esta sensación bien un nombre totalmente diferente, como sería el nombre de ardor o bien este mismo nombre con alguna adición que facilitara su distinción del otro uso, esto es, en cuanto sentimiento, como quien dijera *calor virtual*.

La razón de ser de esta observación reside en que los hombres, habiendo unido una idea a una palabra, no se deshacen fácilmente de ella. Así, la antigua idea vinculada a la palabra retorna siempre de nuevo y hace olvidar la nueva idea que se desea fijar al uso de esa palabra que se define; por ello, sería más fácil acostumbrarnos a una palabra que no tuviera significado alguno, como quien dijera llamo *batra* a una figura formada por tres líneas, que el habituarnos a desvincular la palabra paralelogramo de la idea de una figura cuyos lados opuestos sean paralelos para hacerla significar una figura cuyos lados me pudiesen ser paralelos.

En este defecto han incurrido todos los químicos, pues parece haberles complacido el modificar los nombres a la mayor parte de las cosas de las que ellos hablan sin que tales modificaciones reporten utilidad alguna, dándoles otros nombres que ya poseen otros significados y que no guardan relación alguna con las nuevas ideas a las que son vinculados [60]. Esto da lugar a que algunos realicen razonamientos ridículos, como es el caso de quien se imaginaba que la peste era un mal saturniano; éste pretendía haber logrado la curación de los apestados al
91 colgarles del cuello un pedazo de plomo (llamado por
[114] los químicos Saturno), sobre el que se había grabado en sábado (también derivado en opinión de Saturno), la figura utilizada por los astrónomos para representar este planeta; hacía esto tal como si las relaciones arbitrarias y carentes de fundamento entre el plomo y el planeta Saturno, entre el planeta Saturno y el sábado y el pequeño grabado con que se le representa a este planeta, pudiesen tener efectos reales y, en verdad, curar las enfermedades.

//Ahora bien, lo que no puede ser soportado de este lenguaje utilizado por los químicos es la profanación que hacen de los sagrados misterios de la Religión para cubrir con ellos como con un velo sus pretendidos misterios; han llegado a cometer la impiedad de atribuir cuanto se dice de los verdaderos cristianos en las Escrituras, esto es, que son la raza escogida, el sacerdocio real, la nación santa, el pueblo elegido por Dios, a quienes Dios ha sacado de las tinieblas para introducirlos en su admirable luz, a la secta de los Rosecroix que, según ellos, son sabios que han alcanzado una inmortalidad dichosa al haber logrado mediante la piedra filosofal fijar sus almas a sus cuerpos de modo tal, dicen, que sólo el oro es un cuerpo tan incorruptible. Estas y otras ensoñaciones pueden examinarse en la exposición que

Gasendi realiza de la filosofía de Flud; allí se muestra cómo no hay peor talante de espíritu que el que poseen los escritores sibilinos: se imaginan que los pensamientos más infundados, por no decir los más falsos y los más impíos, serán considerados como profundos misterios al ser revestidos con un lenguaje que es ininteligible para el común de las gentes.//

CAPITULO XIV (XII)

[115] SOBRE OTRO TIPO DE DEFINICIONES DE NOMBRES MEDIANTE LAS CUALES SE ESTABLECE EL SIGNIFICADO CON QUE SE USAN COMÚNMENTE [1664]

Cuanto hemos expuesto acerca de las definiciones de nombre sólo debe referirse a aquellas en las que se definen las palabras de las que alguien se sirve, desde un punto de vista particular; esto es, lo que hace a estas definiciones libres y arbitrarias, pues a cada uno le está permitido utilizar el sonido que le agrade para expresar sus ideas con tal de que se nos advierta de ello. Ahora bien, como los hombres sólo son dueños de su lenguaje y no lo son del de los demás, cada uno está en su perfecto derecho a realizar su propio diccionario, pero no les asiste derecho alguno a confeccionarlo para los demás ni para explicar sus palabras mediante significaciones particulares que hubiere fijado a las palabras. Esta es la razón por la que cuando no se tiene el propósito de dar a conocer simplemente con qué significado se usa una palabra, sino que también se pretende explicar el significado con el que generalmente es usada una palabra, las definiciones que se facilitan, en modo alguno, son arbitrarias; por el contrario, estas definiciones deben ofrecernos el verdadero uso de tales palabras y no la verdad acerca de las cosas.

92

Y deben ser consideradas como definiciones falsas cuando no expresan verdaderamente este uso general, es decir, cuando no unen a unos sonidos las mismas ideas que a ellos están unidas en virtud del uso ordinario que de ellas hacen quienes las utilizan. Esto también nos muestra cómo estas definiciones no son, en modo alguno, indiscutibles, pues, a diario, se discute acerca de la significación que se da a los términos.

[116] Por ello, aunque los gramáticos parecen haber recibido en herencia la realización de este tipo de definiciones, siendo éstas las que forman parte de los diccionarios que sólo facilitan la explicación de las ideas que los hombres han acordado unir a determinados sonidos, sin embargo, en torno a este tema, se pueden realizar algunas observaciones muy importantes que pueden contribuir al logro de la exactitud en nuestros juicios.

La primera, fundamento de todas las otras, hace notar que los hombres no prestan con frecuencia atención a toda la significación que poseen todas las palabras; es decir, que, por una parte, las palabras significan más de lo que parecen significar y que, por otra parte, cuando se desea explicar su significado no representan toda la impresión que producen en nuestro espíritu.

Pues significar mediante un símbolo oral u escrito no es sino excitar una idea [unida a este símbolo en nuestro espíritu], cuando este símbolo afecta a nuestros oídos o a nuestros ojos. Por ello, acontece frecuentemente que una palabra, además de la idea principal que se considera como la significación propia de esta palabra, excita otras varias ideas que pueden llamarse accesorias y de las cuales no se toma nota aunque el espíritu recibe su impresión.

93

Por ejemplo, si se dice a alguien *usted ha mentido* y sólo se considera la significación principal de esta expresión, se dice lo mismo que si se hubiera dicho *usted sabe lo contrario de lo que dice.* Pero, además de esta significación principal, el uso de estas palabras llevan consigo una idea de desprecio y agra-

vio; por ello, estas palabras nos hacen creer que quien así nos habla, en modo alguno se inquieta, porque pueda injuriarnos. Esto es lo que las hace injuriosas y ofensivas.

En ocasiones estas ideas accesorias no están unidas a las palabras en razón del uso comúnmente
[117] realizado de ellas, sino que sólo están vinculadas a ellas por quien las usa. Estas son propiamente aquéllas que son suscitadas por el tono de voz de quien las pronuncia, por el aspecto de su rostro y por otros signos naturales que vinculan a nuestras palabras con una infinidad de ideas que contribuyen a diversificarlas, a cambiarlas, a disminuir o ampliar su significación al unirse a ellas la imagen de los gestos, de los juicios y de las opiniones del que habla [61].

Por ello, quien afirmaba que era preciso tomar la medida del tono de voz de los oídos de quien escucha, si quería defender que bastaba con hablar lo suficientemente alto, como para ser oído, es claro que ignoraba en parte el uso de la voz, pues el tono con que hablamos significa frecuentemente tanto como las mismas palabras. Hay un tono de voz que es apro-
94 piado para instruir, otro para adular, otro para reprender. En ocasiones no sólo se desea que nuestros sonidos alcancen los oídos de aquel a quien se habla; más bien se pretende impresionarle y acceder a lo más íntimo; nadie encontraría correcto que un lacayo al que se le reprendiera, utilizando un tono de voz un poco elevado, dijera: *Señor, hable más bajo; le oigo correctamente.* El tono de voz con que se le hablara formaría parte de la corrección y es necesario utilizarlo para contribuir a formar en su espíritu la idea que en él se desea imprimir.

Pero en ocasiones, estas ideas accesorias están unidas a las mismas palabras, ya que son ordinariamente suscitadas por cuantos las pronuncian. Esto es lo que hace que expresiones que parecen significar lo mismo, unas sean injuriosas, otras agradables; unas modestas y otras imprudentes; unas honestas y otras deshonestas, porque además de convenir en una idea

[118] principal, los hombres han vinculado a ellas otras ideas que son la causa de esta diversidad [62].

Esta observación puede contribuir a poner de manifiesto una injusticia bastante común en aquellos que se lamentan de reproches que les han sido hechos, consistente en cambiar los sustantivos por adjetivos; así, si se les ha acusado de ignorancia o de impostura, pasan a decir que se les ha llamado ignorantes o impostores; esto no es razonable, pues estas palabras ignorante e impostor además de significar una carencia, también encierran la idea de desprecio;
95 sin embargo, las palabras ignorancia e impostura significan algo tal cual es, sin agregar acritud ni complacencia; es más, podrían hallarse otras que significarían lo mismo, pero de forma que contendrían una idea de complacencia y que testimoniarían que se desea dejar fuera a aquella persona a quien se hacen estos reproches. Tales son las formas que escogen las personas sabias y moderadas, a no ser que no tengan alguna razón particular para hablar con más vehemencia.

Esto mismo permite reconocer la diferencia que existe entre el estilo simple y el estilo figurado y, también, porqué los mismos pensamientos nos parecen mucho más vivos cuando utilizamos figuras para expresarlos que cuando están contenidos en expresiones muy simples. Esto es así porque las expresiones figuradas además de significar la cosa principal, también comunican el sentimiento y la pasión del que habla, imprimiendo tanto lo uno como lo otro en el espíritu. Por el contrario, la expresión simple sólo comunica la verdad totalmente desnuda.

Por ejemplo, si este medio verso de Virgilio, *Usque adone mori miserum est!,* fuere expresado sim-
[119] plemente y sin figura de este modo, *Non est usque adeo mori miserum,* no cabe duda de que tendría una fuerza expresiva mucho menor [63]. La razón de ello no sería otra que el que la primera expresión significa mucho más que la segunda, pues no sólo expresa un pensamiento, que la muerte no es un mal tan grande como se piensa; además, nos presenta la idea de un

hombre que se enfrenta con la muerte y que la con-
96 templa sin pavor. Imagen ésta mucho más viva de lo que lo es el pensamiento al cual está unida. Así, no es extraño que la primera de las expresiones produzca una mayor impresión, puesto que el alma se instruye mediante las imágenes de las verdades, pero casi sólo se conmueve mediante la contemplación de la imagen de las emociones.

Si vis me flere, dolendum est
primum ipsi tibi [64].

Pero como el estilo figurado significa, por lo general, junto con las cosas las emociones que sentimos al concebirlas y al hablar de ellas, se puede juzgar a partir de ello el uso que del mismo se debe hacer y, también, cuáles son los asuntos más adecuados para su utilización. Es claro que es ridículo el servirse del estilo figurado en las materias puramente especulativas, objeto de una desapasionada contemplación y que no producen emoción alguna en el espíritu. Pero puesto que las figuras expresan las emociones de nuestra alma, aquellas que se mezclan con temas cuya consideración no produce emoción alguna al alma, vienen a ser emociones contra naturaleza y como especies de convulsiones. Por ello, nada nos resulta menos agradable que algunos predicadores que gritan hablando de cualquier tema y que no se agitan menos cuando exponen algunos rezonamientos filosóficos que cuando dan a conocer las verdades más llamativas y necesarias para la salvación [65].

Y, al contrario, cuando la materia que se ex-
[120] pone es tal que razonablemente debe afectarnos, es un defecto el tratarla de modo seco y frío, sin emoción, pues es un defecto no ser afectado por lo que nos debe afectar.

Así, no habiéndonos sido transmitidas las verdades divinas simplemente para ser conocidas, sino pre-
97 ferentemente para ser amadas, reverenciadas y adoradas por los hombres, es sin duda alguna más adecuada la forma de exposición noble, sublime y figurada, seguida por los Santos Padres, que un estilo simple y carente de toda figura, tal como es el seguido por los escolásticos; es tal, pues la forma de exponer adoptada por los Santos Padres no sólo da a conocer estas verdades, sino que también nos pone ante los sentimientos de amor y de reverencia con que las han tratado. De este modo, llevando a nuestro espíritu la imagen de esta santa disposición, su forma de exponer puede contribuir en algún grado a imprimir en nuestra alma otra disposición semejante; por el contrario, el estilo escolástico, siendo simple y no conteniendo sino las ideas de la verdad desnuda, es menos apto para producir en el alma los sentimientos de respeto y de amor que se deben tener hacia las verdades cristianas; en este sentido, este estilo no sólo es menos útil, sino que además es menos agradable, pues el placer del alma reside preferentemente en sentir estas emociones y no en adquirir conocimientos [66].

Por último, esta misma observación permite resolver la célebre cuestión debatida entre los antiguos filósofos: si hay palabras deshonestas; también pueden rechazarse las razones de los estoicos, quienes pretendían que se podía utilizar cualesquiera de las expresiones que, de ordinario, son infames y desvergonzadas.

Pretenden, según dice Cicerón en una carta
[121] dedicada a este tema, que no hay palabras sucias ni vergonzosas. La infamia, defienden, o bien procede de las cosas o bien está en las mismas palabras. No pro-
98 cede (simplemente) [solamente] de las cosas, pues podemos hablar de ellas utilizando otras palabras que no son consideradas deshonestas. Tampoco reside en las palabras consideradas como sonidos puesto que, con frecuencia, como Cicerón señala, acontece que un mismo sonido tiene diversas significaciones, siendo considerado deshonesto cuando es usado con una de ellas y no, cuando es usado con otra [67].

Todo esto no es más que una vana sutileza que sólo nace de que estos filósofos no han prestado suficiente atención a las ideas accesorias que el espíritu vincula a las ideas principales que tenemos de

las cosas. Acontece, pues, que una misma cosa puede ser expresada de modo honesto mediante un sonido y de modo deshonesto mediante otro sonido si uno de estos sonidos une a sí mismo alguna otra idea que oculte lo deshonroso y si el otro, por el contrario, lo presenta al espíritu de modo desvergonzado. Así, las palabras adulterio, incesto, pecado abominable, no son vergonzosas, aunque representen acciones muy vergonzosas, porque no las representan sino como cubiertas bajo su velo de horror, lo cual hace que sólo sean consideradas como crímenes. Por ello, estas palabras significan más bien el delito que estas acciones suponen que las acciones mismas; por el contrario, hay palabras que expresan estas acciones sin producir en nosotros aversión a ellas y que, más bien, las presentan como agradables que como repudiables y que, incluso, unen a ellas una idea de disolución y descaro. Estas son las palabras que se consideran infames y deshonestas.

Acontece otro tanto con algunas expresiones
99 [122] utilizadas para significar de modo honesto acciones que, aunque legítimas, reflejan algo de la corrupción de la naturaleza. Estos circunloquios son, en efecto, honestos porque no expresan simplemente estas cosas, sino también la disposición de quien habla de tal modo; su recato indica que las contempla con pena y que las oculta, cuanto puede, tanto a sí mismo como a los demás. Por el contrario, quienes hablan de tales acciones de otro modo inducirán a pensar que pueden tener placer en contemplar esta clase de objetos; siendo infame tal placer, no es extraño que las palabras que imprimen esta idea sean estimadas como contrarias a la honestidad.

Esto mismo también explica porqué acontece que una palabra es considerada honesta en una época y deshonesta en otra. Esto obligó a los doctores hebreos a sustituir en algunos pasajes de la Biblia algunas palabras, colocándolas al margen, para que fuesen pronunciadas por sus lectores en vez de pronunciar aquellas que la escritura utilizaba. Procede esto de que estas palabras cuando fueron utilizadas por los

Profetas no eran en modo alguno deshonestas, porque estaban unidas a alguna idea que inducía a que se contemplasen sus objetos con recato y pudor; pero con posterioridad, esta idea quedó escindida de estas palabras y el uso vino a vincularlas a otras ideas de descaro y desvergüenza, pasando a ser vergonzosas. Así pues, con razón, para no vulnerar el espíritu con esta idea repudiable, los Rabinos quieren que se pronuncien otras al leer la Biblia, no alterando por ello el significado del texto.

100 Así, constituía una mala defensa para un autor al que su profesión religiosa obligaba a una justa
[123] modestia y al que se había reprochado con razón el que se servía de una palabra poco honesta para significar algo infame, el alegar que los Santos Padres no habían hecho un problema de la utilización del término *lupanar* y que, además, se localizaban frecuentemente en sus escritos las palabras *meretrix, leno* y otras que no se escuchan con agrado al ser pronunciadas en nuestras lenguas. La libertad con que los Santos Padres se han servido de estas palabras, debía haberle llevado a conocer que estas palabras no eran consideradas deshonestas en su época, es decir, que el uso no había unido a ellas la idea de desvergüenza que las hace infames; de igual modo se equivocaba al concluir de este uso que realizaban los S. Padres, el que le estuviese permitido servirse de aquellos otros términos que, en nuestra lengua, son estimados como deshonestos. Es así, pues estas palabras no significan lo mismo que aquellas que fueron usadas por los Santos Padres, porque además de la idea principal en que convienen, estas palabras también encierran la imagen de una mala disposición de espíritu que supone un cierto libertinaje y descaro.

Siendo, pues, estas ideas accesorias tan dignas de ser consideradas y siendo capaces de diversificar en alto grado las significaciones principales, sería útil que aquellos que componen los diccionarios las marcasen y que advirtiesen, por ejemplo, qué palabras son injuriosas, educadas, agrias, honestas y deshones-

tas; más bien, estas últimas deberían ser cercenadas, pues siempre es más útil ignorarlas que conocerlas.

//CAPITULO XV

Sobre las ideas que el espíritu une a las que son precisamente significadas por las palabras [1683]

[124] Bajo la expresión *ideas accesorias* también puede ser catalogada otra especie de idea que el espíritu une a la significación precisa de los términos por alguna razón concreta.

Frecuentemente acontece que nuestro espíritu, habiendo concebido la significación propia que corresponde a la palabra no se satisface con ella cuando es muy confusa y muy vaga. Más bien, proyectando más lejos su atención, toma de ello ocasión para considerar en el objeto que le es representado otros atributos y otros aspectos, concibiéndolo, de este modo, mediante ideas más distintas.

Esto es lo que acontece de modo más señalado al usar los pronombres demostrativos cuando en el lugar del nombre común se utiliza el neutro *hoc, esto,* pues es claro que *esto* significa esta cosa y que *hoc* significa *haec res, hoc negotium.* Así, la palabra *cosa, res,* significa un atributo muy universal y muy confuso de todo objeto, pues sólo a la nada no puede aplicarse la palabra *cosa.*

Pero como el pronombre demostrativo *hoc* no revela simplemente la cosa en sí misma, sino que nos induce a concebirla como presente, el espíritu no considera solamente este atributo de cosa, pues de ordinario une otros atributos más distintos y de este modo, cuando se utiliza la palabra *esto* para mostrar un diamante, el espíritu no se satisface al concebirlo

como algo presente, sino que une a esta nota las ideas de cuerpo duro, brillante y tallado de una forma determinada.

Todas estas ideas, tanto la primera y principal como aquella otra que el espíritu une a ella, se suscitan mediante la palabra *hoc* referida a un diamante. Ahora bien, no se suscitan de la misma forma, pues la idea del atributo cosa-presente surge en el espíritu como la significación propia de la palabra y las restantes surgen como ideas que el espíritu concibe unidas e identificadas con la primera y principal idea, [125] aunque no son significadas con precisión por el pronombre *hoc.* Por ello, al ser utilizado el pronombre *hoc* en contextos diferentes, también las ideas accesorias son diferentes. Si yo digo *hoc* al mostrar un diamante, entonces este término significará *esta cosa,* aunque el espíritu pondrá en su lugar y añadirá que es un diamante y que es un cuerpo duro y brillante; si se tratara de vino, entonces el espíritu asociaría las ideas de líquido, del gusto y color del vino y, de modo igual, en otros casos.

Así pues, es preciso distinguir entre las ideas significadas y las ideas asociadas a las primeras, pues aunque ambas clases de ideas lo sean de un mismo espíritu, sin embargo, no se hallan en él de la misma forma. El espíritu que concibe estas otras ideas más distintas no deja por ello de concebir que el término *hoc* sólo significa una idea confusa que siempre permanecerá confusa, aunque estuviere unida a ideas más distintas.

Utilizando esta observación es preciso deshacer el molesto enredo que los Ministros han hecho célebre y sobre el que fundamentan su principal argumento para establecer su sentido de figura en la Eucaristía; no debe producir extrañeza que utilicemos lo expuesto en este lugar para arrojar luz sobre este argumento, pues es cuestión más digna de ser tratada en la Lógica que en la Teología.

Defienden que en la proposición expresada por Jesucristo *Esto es mi Cuerpo,* el término *esto* significa el pan. Por tanto, dicen, el pan no puede ser

realmente el cuerpo de Jesucristo; en consecuencia, la afirmación expuesta por Jesucristo no significa *esto es realmente mi cuerpo.*

No pretendemos ahora examinar la menor de este argumento ni hacer ver su falsedad, pues ya ha
[126] sido mostrada en otro estudio; únicamente nos referiremos a la mayor en virtud de la cual defienden que el término *esto* significa el pan. Sólo se debe responder a esto en virtud del principio que ya hemos establecido, que la palabra *pan* significa una idea distinta que no es precisamente la que significa el término *hoc,* ya que ésta no expresa sino la idea confusa de cosa-presente; verdad es, no obstante, que Jesucristo al pronunciar esta palabra y, a la vez al haber sido referida por sus Apóstoles al pan que tenía entre sus manos, han unido muy verosímilmente a la idea confusa de cosa-presente significada por el término *hoc* la idea distinta de pan que sólo era excitada por este término y no significada con precisión.

Sólo la falta de atención a esta distinción necesaria entre las ideas sugeridas y las ideas significadas con precisión da lugar a toda esta confusión de los Ministros. Hacen mil esfuerzos, todos inútiles, para defender que Jesucristo al mostrar el pan y al ser visto por los Apóstoles quienes se fijaron en él al mediar el uso de *hoc,* no podían no concebir el pan; esto se les concede: que concibieran aparentemente pan y tuvieran motivo para concebirlo. Para afirmar esto no es preciso derrochar tantos esfuerzos; pero el problema no reside en si concibieron o no pan, sino más bien en cómo lo concibieron.

Y sobre esto se les dice que si lo concibieron, es decir, que si tuvieron en su espíritu la idea distinta de pan, no la tuvieron en cuanto vino significada por la palabra *hoc,* lo que es imposible puesto que este término sólo significará una idea confusa y la idea que a ella va unida y es excitada según las circunstancias.

La importancia de esta observación habrá de
[127] verse más adelante [68]. Pero es conveniente añadir en este lugar que esta distinción es tan indudable que incluso cuando desean probar que el término *esto*

significa pan, sólo están contribuyendo a establecerla. Así se expresa uno de estos ministros, el último que ha hablado sobre esta cuestión: *'esto' no significa solamente esta cosa presente, sino que significa esta cosa presente que vosotros conocéis que es pan.* En esta proposición se ve que estos términos, *que vosotros conocéis que es pan,* están unidos a *cosa presente* como una proposición incidente en el cuerpo de la frase; no son significados por *cosa presente,* pues el sujeto de una proposición no posee el mismo significado que el conjunto de la proposición; en consecuencia, en esta proposición que tiene el mismo significado, *esto que vosotros conocéis que es pan,* el término *pan* está añadido a la palabra *esto* pero, no es significado por la palabra *esto.*

Pero, dirán estos Ministros, ¿qué importa que la palabra *esto* signifique con precisión el pan con tal de que sea verdadero que los Apóstoles concibieran que lo que Jesucristo llamó *esto* era pan?

La razón del interés es ésta: el término *esto* al no significar por sí mismo sino la idea de *cosa presente,* aunque limitada al pan en virtud de las ideas distintas que los Apóstoles pudieran unir a ella, siempre sería susceptible de otra determinación y podría ser unido a otras ideas sin que el espíritu se percatase de esta mutación de objeto. Así, cuando Jesucristo dijo de *esto* que era su cuerpo, los Apóstoles sólo tendrían que retirar la adición que habían hecho de las ideas distintas de pan y, reteniendo la
[128] idea de *cosa presente,* concebir, concluida la afirmación de Jesucristo, que esta cosa presente ahora era el cuerpo de Jesucristo; de este modo unirían la palabra *hoc, esto,* que habían unido al pan mediante una proposición incidente, con el atributo de cuerpo de Jesucristo. El atributo cuerpo de Jesucristo les obligó a separar las ideas añadidas, pero no les hizo cambiar la idea expresada por la palabra *hoc* y concibieron simplemente que era el cuerpo de Jesucristo. He aquí todo el misterio de esta proposición que no nace de la oscuridad de los términos, sino del cambio

operado por Jesucristo al hacer que este sujeto *hoc* tuviera dos determinaciones, una al inicio y otra al finalizar la proposición como lo explicaremos en el segundo libro al tratar de la unidad de confusión en los sujetos.//

SEGUNDA PARTE DE LA LOGICA

QUE CONTIENE LAS REFLEXIONES QUE LOS HOMBRES HAN REALIZADO SOBRE SUS JUICIOS

//CAPITULO I

Sobre las palabras en cuanto guardan relación con las proposiciones [1683]

[129] Como tenemos el propósito de explicar en esta parte las diversas observaciones realizadas por los hombres acerca de sus juicios y como estos juicios son proposiciones integradas por diversos elementos, es preciso iniciar la explicación de estos elementos que, principalmente, son los nombres, los pronombres y los verbos.

Poca importancia tiene el examinar aquí si es propio de la Gramática o de la Lógica su análisis; es más breve afirmar que todo cuanto es útil para lograr el fin perseguido por un arte es algo que le pertenece, tanto en el caso de que su conocimiento sea exclusivo del mismo como en el caso de que su conocimiento sea común a otras ciencias y artes que han de utilizarlo [1].

Ciertamente posee alguna utilidad para el fin perseguido por la lógica, que es *pensar correctamente,* [130] el conocer los diversos usos de los sonidos que han sido destinados a significar ideas y que el espíritu tiene costumbre de unir tan íntimamente que no se concibe el sonido sin la idea; de suerte que la idea

de la cosa excita la idea del sonido y la idea del sonido la de la cosa.

Sobre este tema puede afirmarse con carácter general que las palabras son sonidos distintos y articulados, convertidos en signos por los hombres para dar cuenta de lo que acontece en su espíritu.

Y como lo que acontece en nuestro espíritu se reduce a concebir, juzgar, razonar y ordenar, tal como ya lo hemos expuesto, las palabras sirven para indicar todas estas operaciones; para ello, se han inventado principalmente tres clases de palabras que son esenciales para el logro de este fin; nos consideramos satisfechos con hablar de ellas, a saber, de los nombres, de los pronombres y de los verbos que sustituyen a los nombres, pero de una forma diferente; esto es lo que se debe explicar más pormenorizadamente [2].

Sobre los nombres

Ya hemos dicho que los objetos de nuestros pensamientos son cosas o bien modos de cosas; pues bien, llamamos *nombres* a las palabras que deben significar tanto las cosas como sus modos.

Llamamos nombres sustantivos a las palabras que significan cosas, tal como *tierra, sol.* Llamamos *nombres adjetivos* a las palabras que significan los modos señalando, a la vez, el sujeto al que convienen, tal como *bueno, justo, redondo.*

Por ello, cuando estos modos se conciben sin relacionarlos con un sujeto en virtud de una abstracción del espíritu, como en tal caso subsisten en cierta forma en el espíritu por sí mismos, se expresan mediante una palabra sustantiva, tal como *sabiduría, blancura, color* [3].

Y, al contrario, cuando aquello que por sí es
[131] sustancia y cosa llega a ser concebido con relación a algún sujeto, las palabras que lo significan de este modo devienen adjetivos, como *humano, carnal;* al despojar a estos adjetivos, formados a partir de los nombres de sustancia, de esta relación, de nuevo se

forma un sustantivo. De este modo, después de haber formado a partir del sustantivo *hombre* el adjetivo *humano,* se forma a partir del adjetivo *humano* el sustantivo *humanidad* [4].

Hay nombres que pasan por ser sustantivos en gramática y, sin embargo, son verdaderos adjetivos, como *Rey, Filósofo, Médico,* puesto que significan una manera de ser o modo en un sujeto. Ahora bien, la razón por la que pasan por ser sustantivos es que como sólo convienen a un sujeto, siempre se sobreentiende este único sujeto sin que sea preciso expresarlo [5].

Por la misma razón las palabras *el rojo, el blanco* son verdaderos adjetivos porque la relación con la sustancia es señalada; la razón de que no se exprese el sustantivo, al que se refieren, es que es un sustantivo general que comprende todos los sujetos de estos modos y que es único en cuanto ha de expresar esta generalidad. Así *el rojo,* es toda cosa roja; *el blanco,* toda cosa blanca o, como se dice en geometría, una cosa roja *cualquiera* [6].

Así pues, los adjetivos tienen esencialmente dos significaciones; una de ellas es distinta: la del modo o manera; la otra es confusa: la del sujeto. Pero aunque la significación del modo sea más distinta, sin embargo, es indirecta; al contrario, la del sujeto, aunque confusa, es directa. La palabra *blanco, candidum,* significa directa, pero confusamente el sujeto; indirecta y distintamente, *la blancura.*

[132]

Los pronombres

Los pronombres se usan para sustituir a los nombres, evitándose de esta forma una repetición que es molesta. Pero no debe imaginarse que los pronombres cuando sustituyen a los nombres, llegan a producir el mismo efecto en el espíritu. Esto no es verdad en modo alguno; al contrario, no evitan el cansancio que produce la repetición más que al precio de representar los nombres de un modo confuso. En

cierta forma los nombres descubren al espíritu las cosas y los pronombres las presentan como tras un velo, aunque el espíritu conozca que es la misma cosa la que es significada por los nombres [7]. Por ello no hay inconveniente en expresar a la vez el nombre y el pronombre: *Tu Phaedria, Ecce ego Joannes* [8].

Sobre las diversas clases de pronombres

Los hombres se han percatado de que frecuentemente era inútil y de mal gusto el nombrarse a sí mismos; por ello, han inventado el pronombre de primera persona para sustituir al que habla: *ego, yo, a mí;* para no verse obligados a nombrar a aquel a quien se habla, se ha creído adecuado señalarlo mediante una palabra a la que han llamado pronombre de segunda persona, *tú, usted.*

Para no verse obligados a repetir los nombres de otras personas y cosas de las que se habla, han inventado los pronombres de tercera persona, *él, ella, ello*; entre éstos los hay que señalan la cosa de la que se habla tal y como si se hiciera con el dedo, llamándose por ello demostrativos, *hic, éste, iste, ése.*

También hay otro pronombre, llamado reflexivo porque indica la relación que una cosa guarda
[133] consigo misma. Este es el pronombre *sui, sibi, se. Catón se suicidó.*

Todos los pronombres, pues, tienen en común, como hemos dicho, el señalar confusamente el nombre al que sustituyen. Cuando se usan en género neutro *illud, hoc*, poseen una particularidad, al ser usados en forma absoluta, es decir, sin hacer expreso el nombre; mientras que los pronombres en otros géneros, *hic, haec, ille, illa,* se pueden relacionar y se relacionan casi siempre con ideas distintas que, no obstante, no indican sino de modo confuso: *illum expirantem flammas* [9], es decir, *illum Ajacem*, o bien *His ego nec metas rerum, nec tempora ponam* [10], es decir, *Romanis*; sin embargo, el neutro siempre se relaciona con un nombre general y confuso: *hoc erat in votis,*

es decir *haec res, hoc negotium erat in votis* [11], *hoc erat alma parens*, etc. [12]. Así pues, el género neutro encierra una doble confusión, a saber, la propia del pronombre, cuya significación siempre es confusa, y la de la palabra *asunto, cosa,* cuya significación es tan general y tan confusa.

Sobre el pronombre relativo

Aún hay otro pronombre, conocido como pronombre relativo, *qui, quae, quod, el que, la que, lo que.*

Este pronombre relativo tiene algo en común con los otros pronombres y algo que le caracteriza.

Lo que posee en común con los otros pronombres es que sustituye al nombre y excita en nosotros de él una idea confusa.

Lo que posee como característico es que la proposición en la que está integrado puede formar parte del sujeto o del atributo de una proposición y, de este modo, formar una de esas proposiciones coordinadas o incidentales [13], como es el caso cuando decimos «Dios *que es bueno*» o «el mundo *que es visi-*
[134] *ble*»; de ellas hablaremos con más extensión más adelante [14].

En este momento supongo que se entienden los términos sujeto y atributo de las proposiciones, aunque aún no han sido explicados de modo explícito porque son tan comunes que, por lo general, se comprenden antes de haber estudiado la lógica. Los que no los entendieren sólo deberán recurrir al lugar en que se establece su significado [15].

Esto permite la siguiente cuestión: ¿cuál es el sentido preciso de la palabra *que* cuando es seguida de un verbo y parece que no se refiere a nada como en *Juan respondió que no era el Cristo* o *Pilatos dijo que no encontraba culpa alguna en Jesucristo*?

Hay quienes en tal caso lo consideran como un adverbio al igual que la palabra *quod* que los latinos usan en el mismo sentido, aunque con menor

frecuencia, que nuestro *que*. Cicerón dice: *Non tibi objicio quod hominem spoliasti* [16].

Pero la verdad es que las palabras *quod, que,* no son otra cosa que un pronombre relativo que conserva el sentido que le es propio.

Así, en esta proposición, *Juan respondió que no era el Cristo*, este *que* conserva, por una parte, la función de unir otra proposición a saber, *no era el Cristo,* con el atributo implícito en la palabra respondió, que significa *fue el que responde.*

La otra función, sustituir al nombre y hacer referencia a él, parece, en verdad, que es mucho menos manifiesta; esto ha hecho defender a algunas hábiles personas que este *que* estaba enteramente privado de tal función en este caso. Sin embargo, también puede defenderse que la conserva. Pues, al decir,
[135] que *Juan respondió*, se entiende *que él dio una respuesta,* siendo a esta idea confusa de *respuesta* a la que se refiere este *que*. Acontece otro tanto cuando Cicerón dice: *Non tibi objicio quod hominem spoliasti.* El *quod* guarda relación con la idea confusa de *cosa objetada*, formada por la palabra *objicio*. Y esta *cosa objetada*, inicialmente, concebida de modo confuso, es a continuación concretizada mediante la proposición incidental, unida por el *quod, quod hominem spoliasti.*

Lo mismo puede observarse en relación con estas afirmaciones: *Yo supongo que seréis sabio, Yo os digo que os habéis equivocado*; este término, *yo digo,* hace concebir inicialmente de modo confuso una *cosa dicha,* siendo con *esta cosa dicha* con lo que se relaciona el *que*. *Yo digo que*, es decir, *Yo digo una* cosa *que es*. Y quien, de igual modo, dice: *Yo supongo* sugiere la idea de una *cosa supuesta* pues *yo supongo* quiere decir *yo realizo una suposición*; el *que* se refiere a esta idea de la *cosa supuesta*. Así, afirmar *yo supongo que* equivale a *yo hago una suposición que es.*

También puede incluirse en el rango de los pronombres el artículo griego ὁ,ἡ,τό cuando en lugar de preceder al nombre, le sigue. Τοῦτὸ ἐστι τὸ σωμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, dice San Lucas. Pues

este τό hace presente al espíritu el cuerpo —σῶμα— de una manera confusa. De este modo cumple la función característica de pronombre [17].

La única diferencia que existe entre el artículo cuando tiene este uso y el pronombre relativo es que, aunque el artículo tome el lugar del nombre, une el atributo que le sigue al nombre que precede en una misma proposición; el relativo, sin embargo, forma con el atributo que sigue una proposición distinta aunque unida a la primera, ὁ δίδοται, *quod datur,* es decir, *quod est datum.*

Se puede estimar, considerando este uso del
[136] artículo, que existe poca solidez en la observación que ha sido realizada hace poco por un Ministro [18] en relación con el modo en que es preciso traducir estas palabras del Evangelio de San Lucas que acabamos de reproducir porque en el texto griego hay un artículo y no hay un pronombre relativo: *Es mi Cuerpo el dado por vosotros* y no *el que es dado por vosotros,* τό υπερ ὑμῶν διδόμενον y no ὅ ὑπὲρ ὑμῶν δίδοται; este autor defiende que es absolutamente necesario para comunicar la fuerza expresiva de este artículo, traducir el texto del modo siguiente: *Este es mi Cuerpo, mi Cuerpo dado por vosotros* o *el Cuerpo dado por vosotros*; a la vez, sostiene que no se traduce adecuadamente este pasaje al hacerlo del modo siguiente: *Este es mi Cuerpo, el que ha sido dado por vosotros.*

Esta tesis sólo se funda en que este Autor no ha captado sino muy imperfectamente la verdadera naturaleza del pronombre relativo y del artículo. Pues, así como es cierto que el pronombre relativo *qui, quae, quod,* al sustituir al nombre no lo representa sino de una forma confusa, de igual modo el artículo ὁ,ἡ,τό, no representa sino confusamente al nombre con el que guarda relación; de suerte que, estando propiamente destinada esta representación confusa a evitar la repetición distinta de la misma palabra, lo que es desagradable, viene a anular la función misma del artículo al traducirlo mediante una repetición expresa de la misma palabra, *esto es mi Cuerpo. mi Cuerpo entre-*

gado por vosotros, ya que el artículo no es introducido sino para evitar esta repetición; por el contrario, traduciendo mediante el pronombre relativo, *este es mi Cuerpo que es entregado por vosotros*, se respeta la función esencial del artículo que sólo es la de no representar el nombre más que de forma confusa y la
[137] de no estimular dos veces al espíritu con la misma imagen; sólo nos resta hacer notar otra función que podría parecer menos esencial: el artículo ocupa de tal modo el lugar del nombre que el adjetivo que se le une no da lugar a una nueva proposición, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον; por el contrario, el relativo *qui, quae, quod*, separa un poco más y llega a ser sujeto de una nueva proposición, ὅ ὑπέρ ὑμῶν δίδοται. De este modo, es verdad que ni la una ni la otra de estas dos traducciones —*Este es mi Cuerpo que es entregado por vosotros, Este es mi Cuerpo, mi Cuerpo entregado por vosotros*—, son completamente perfectas, pues una de ellas modifica la significación confusa del artículo para convertirla en una significación distinta, en contra de lo que constituye la función propia del artículo; la otra, manteniendo esta significación confusa, da lugar a la formación de dos proposiciones mediante el pronombre relativo, cuando no se forma sino una mediante el artículo. Si, pues, por necesidad nos debemos servir de una de ellas, no hay fundamento para escoger la primera y rechazar la segunda, tal como este Autor ha pretendido hacer mediante su observación.//

//CAPITULO II

Sobre el verbo [1683]

Cuanto hemos dicho hasta ahora en torno a los nombres y a los pronombres lo hemos tomado de

un pequeño tratado, impreso hace algún tiempo bajo el título *Gramática General*, exceptuando algunas cuestiones que hemos explicado de otra forma; ahora bien, por lo que se refiere al verbo, estudiado en el capítulo XIII de esta obra que acabamos de mencionar, sólo transcribiré lo que su autor expone, porque he estimado que nada podía aportar a lo que se afirma
[138] en esta obra [19]. Los hombres, según este autor, no han tenido una necesidad menor de inventar palabras que indicasen la afirmación, principal modo del pensamiento, que de inventar otras palabras que diesen a conocer los objetos de nuestro pensamiento.

Lo que se conoce como *verbo* consiste propiamente en esto: no es otra cosa que una palabra *cuyo principal uso es significar la afirmación*, es decir, dejar constancia de que el discurso en que se emplean este tipo de palabras, es el discurso de un hombre que no sólo concibe las cosas, sino que además juzga sobre ellas y realiza afirmaciones [20]; en ello se distingue el verbo de algunos nombres que también significan la afirmación, como *affirmans, afirmatio*, porque sólo significan la afirmación en tanto que ha llegado a ser objeto de nuestro pensamiento mediante una reflexión del espíritu; de este modo, no señalan que el que se sirve de estas palabras afirma; solamente que concibe una afirmación.

He dicho que el principal uso del verbo era significar la afirmación porque más adelante haremos ver que también nos servimos del verbo para significar otras actividades de nuestra alma, como las de desear, rogar, ordenar, etc. Pero esto sólo acontece cuando se modifica la voz y modo; por ello, sólo consideraremos el verbo en todo este capítulo según su principal significación, que es la que tiene en indicativo. Según esto puede decirse que el verbo, por sí mismo, sólo debería tener la función de señalar la unión que realizamos en nuestro espíritu de los dos términos que forman una proposición. Pero sólo el verbo *ser*, llamado sustantivo, mantiene esta simplicidad y esto, propiamente, sólo en la tercera persona
[139] del presente, *est-es,* y en algunos usos, pues como

los hombres tienden a abreviar sus expresiones, han unido casi siempre a la afirmación otras significaciones en una misma palabra.

1. Unen la de algún atributo, de suerte que dos palabras forman una proposición, como cuando digo *Petrus vivit, Pedro vive,* porque la palabra *vivit* contiene la afirmación y, además, el atributo *ser viviente*. Por ello, afirmar que *Pedro vive* es lo mismo que decir que *Pedro es viviente*. Este es el origen de la gran diversidad de verbos en cada lengua; si se hubiera mantenido la significación general del verbo, la afirmación, sin unir a ella atributo alguno particular, sólo habría sido necesario en cada lengua un sólo verbo: el que se llama sustantivo [21].

2. En otros casos también han unido el sujeto de la proposición; de suerte que, en tal caso, dos palabras e incluso una sola palabra puede formar una proposición. Dos palabras, como cuando digo *sum homo*, porque *sum* no sólo significa la afirmación; también encierra la significación del pronombre *ego*, el sujeto de esta proposición que siempre se hace expreso en francés: *je suis homme*. Una sola palabra, como cuando digo *vivo, sedeo*. Estos verbos encierran en sí la afirmación y el atributo, como ya hemos dicho; estando en primera persona, también el sujeto, *yo soy viviente, yo estoy sentado*. Tal es el origen
[140] de las diferentes personas que tienen ordinariamente los verbos.

3. También han unido una referencia al tiempo respecto del cual se realiza la afirmación; de suerte que una sola palabra como *coenasti*, significa que afirmo de quien hablo la acción de cenar en el pasado y no en el presente; éste es el origen de la diversidad de tiempos que, todavía y en general, es común a todos los verbos.

La vinculación de estas diversas significaciones a una misma palabra es lo que ha impedido que muchas personas, muy doctas, hayan conocido adecuadamente la naturaleza del verbo; no lo han considerado según lo que es esencial al mismo, esto es,

la afirmación, sino, más bien, según estas otras relaciones escritas que, en cuanto verbo, son accidentales al mismo.

Así, Aristóteles, habiendo atendido a la tercera de las significaciones que han sido unidas a la que es esencial al verbo, lo definió como *vox significans, cum tempore*, una palabra que significa con tiempo [22].

Otros, como en el caso de Buxtorf, al atender a la segunda de las significaciones, lo han definido como *vox flexilis cum tempore et persona*, palabra con distintas flexiones, tiempo y persona [23].

Los terceros, habiendo considerado la primera de las significaciones que ha sido unida a la que le es esencial y habiendo considerado que los atributos unidos a la afirmación en una misma palabra son, por lo general, acciones y pasiones, creyeron que la esencia del verbo consistía en *significar acciones o pasiones*.

Finalmente, Julio César Escalígero creyó haber descubierto un misterio en su «Tratado de los principios de la Lengua Latina», al defender que la clasificación de las cosas *in permanentes et fluentes*, entre lo que permanece y lo que cambia, era el origen verdadero de la distinción entre los nombres y los
[141] verbos; los nombres son destinados a significar lo que permanece y los verbos aquello que deviene [24].

Fácil es, sin embargo, conocer que todas estas definiciones son falsas y que no dan cuenta de la verdadera naturaleza del verbo.

El modo en que la naturaleza del verbo ha sido concebida, según las dos primeras definiciones, permite apreciar este error fácilmente porque en las mismas no se dice lo que significa; sólo se da cuenta de aquello que se une a lo que significa: tiempo y persona.

Las dos últimas definiciones aún son más incorrectas, pues incorporan los dos peores defectos en que puede incurrir una definición, esto es, no convenir a todo lo definido y no convenir sólo a lo definido; *neque omni, neque soli.*

Pues hay verbos que no significan ni acciones, ni pasiones ni lo que acontece, como *existit, quiescit, friget, alget, tepet, calet, albet, viret, claret,* etc.

Además, hay palabras que no son verbos pero que significan acciones y pasiones e incluso cosas que pasan, según la definición de verbo de Escalígero. Pues, es cierto que los participios son verdaderos nombres y, sin embargo, los participios de verbos activos significan acciones al igual que aquellos otros participios que lo son de verbos pasivos significan pasiones; todo ello, al igual que los mismos verbos de los que derivan. Así pues, no hay razón alguna para defender que *fluens* no signifique algo que cambia tan adecuadamente como *fluit*.

En contra de las dos primeras definiciones puede aún dejarse constancia de que los participios también significan con tiempo, puesto que hay participios de presente, de pasado y de futuro, principalmente en griego. Y aquellos gramáticos que estiman, no sin fundamento, que un vocativo es una verdadera segunda persona, sobre todo cuando tiene una desinencia distinta a la del nominativo, encontrarán
[142] que sólo hay una diferencia de grado entre el vocativo y el verbo.

Así pues, la razón esencial por la que un participio no es un verbo, es que no significa *la afirmación*; por ello, sólo puede formar una proposición, lo cual es propio del verbo, uniéndose a un verbo, es decir, volviendo a introducir lo que se le ha quitado al trocar el verbo en participio. ¿Por qué *Petrus vivit* —*Pedro vive*— es una proposición y *Petrus vivens* —*Pedro viviente*— no es una proposición si no se introduce *est, es, Petrus est vivens, Pedro es viviente*? Ha de responderse que sólo porque la afirmación contenida en *vivit* ha sido retirada para formar a partir de él el participio *vivens*. Parece, pues, que la afirmación comprendida o no en una palabra es lo que hace que ésta sea o no verbo.

Es más, puede hacerse notar sobre esto que el infinitivo que es muy frecuentemente un nombre, tal como diremos, como cuando se dice *el beber, el comer*, es en tal caso diferente de los participios en tanto que los participios son nombres adjetivos mientras que el infinitivo es un nombre sustantivo formado por abstracción a partir de este adjetivo, de igual modo que a partir de *candidus,* se forma *candor,* y de *blanco, blancura.* Así, el verbo *rubet* significa *es rojo*, comprendiendo, a la vez, la afirmación y el atributo; *rubens,* significa rojo sin incluir afirmación y *rubere,* tomado como nombre significa el color rojo.

Así pues, debe establecerse de modo definitivo que considerando solamente lo que es esencial al verbo, la única definición verdadera es *vox significans affirmationem*, ya que no podrá hallarse palabra que exprese la afirmación y no sea verbo, ni tampoco
[143] podrá identificarse verbo alguno que, al menos, en indicativo no sirva para expresarla. Además es indudable que si se hubiera inventado uno, como *est*, que simplemente indicase la afirmación sin establecer referencia alguna al tiempo ni a persona, de modo que la diversidad de personas se expresase mediante nombres y pronombres, y la diversidad de tiempos mediante adverbios, no dejaría de ser un auténtico verbo. Así, en efecto, es el caso en las proposiciones a las que los filósofos conceden verdad eterna como *Dios es infinito, todo cuerpo es divisible, el todo es mayor que su parte*. La palabra *es* sólo significa la afirmación simple sin relación alguna con el tiempo, porque esto es verdadero para todo tiempo y sin que nuestro espíritu se detenga en considerar diversidad alguna de persona.

Así el verbo, considerado según lo que le es esencial, es una palabra que significa la afirmación. Pero si se desea introducir en la definición del verbo una alusión a sus principales accidentes, se podrá definir del modo siguiente: *vox significans affirmationem cum designatione personae, numeri et temporis: una palabra que significa la afirmación con designación de la persona, del número y del tiempo*. Esto es lo que propiamente conviene al verbo sustantivo.

En relación con los otros verbos [25], en tanto que difieren del verbo sustantivo en virtud de la

unión que los hombres han efectuado de la afirmación con otros atributos, pueden definirse del siguiente modo: *vox significans affirmationem alicuius attributi, cum designatione personae, numeri et temporis: Una palabra que significa la afirmación de algún atributo con designación de la persona, del número y del tiempo.*

También puede observarse, aunque de modo incidental, que la afirmación en tanto que concebida, puede ser el atributo del verbo, como en el verbo
[144] *affirmo,* pues este verbo significa dos afirmaciones: una de ellas se refiere a la persona que habla y otra a la persona de quien se habla, bien se trate de uno mismo o de otro. Pues cuando digo *Petrus affirmat, affirmat* equivale a *est affirmans*; en este caso *est* significa mi afirmación o el juicio que realizo en relación con Pedro, y *affirmans* la afirmación que concibo y que atribuyo a Pedro. El verbo *nego*, por el contrario, contiene por la misma razón una afirmación y una negación.

Todavía es preciso observar que aunque todos nuestros juicios no sean afirmativos, sino que también los hay negativos, sin embargo los verbos, por sí mismo, no significan sino afirmaciones; las negaciones no se establecen más que mediante las partículas *non, no,* o mediante nombres que las contienen, como *nullus, nemo, ninguno, nadie*; estos últimos, uniéndose a los verbos, modifican la afirmación en negación, *Ningún hombre es inmortal, Ningún cuerpo es indivisible.*//

CAPITULO III (I)

101 ### Sobre lo que es una proposición y sobre las cuatro clases de proposiciones

Después de haber concebido las cosas mediante nuestras ideas, comparamos estas ideas entre sí y,

hallando que algunas convienen entre sí y que otras no convienen entre sí, las unimos o las separamos; a esto lo llamamos *afirmar* o *negar* y, en general, juzgar.

Este juicio también se llama *proposición,* sien-
[145] do fácil de ver que debe constar de dos términos; uno de ellos, *el sujeto,* del que se afirma o se niega; el otro, llamado *atributo* o *predicado*, que se afirma o que se niega.

Y no basta con concebir estos dos términos;
102 es preciso que el espíritu los una o separe. Esta acción de nuestro espíritu [, como ya hemos dicho,] es indicada en el discurso mediante el verbo *es,* cuando afirmamos, y mediante el verbo *es* acompañado de una partícula negativa cuando negamos. Así, cuando decimos *Dios es justo,* Dios es el sujeto de esta proposición y *justo* es su atributo; la palabra *es* indica la acción de mi espíritu que afirma, es decir, que une dos ideas, las de *Dios* y *justo*, por cuanto convienen la una a la otra. Y si digo, *Dios no es injusto*, estando *es* unida a *no*, se significa la acción contraria a la de afirmar, a saber, la de negar, en virtud de lo cual veo estas ideas como incompatibles entre sí; porque hay algo en la idea de *injusto* que es contrario a lo que está contenido en la idea de *Dios.*

Pero, aunque toda proposición contiene necesariamente estos tres elementos, sin embargo [tal como se ha indicado en el capítulo precedente] puede no estar integrada más que por dos únicas palabras o, incluso, por una sola.

Es así, pues los hombres, deseando abreviar sus discursos, han creado una infinidad de palabras que [todas ellas] significan la afirmación, es decir, lo significado por el verbo sustantivo, y, además, un cierto atributo que es afirmado. Tales son todos los verbos con excepción de aquel que se llama sustantivo, como *Dios existe,* es decir, *es el que existe;*
[146] *Dios ama a los hombres,* es decir, *Dios es el que ama a los hombres.* Y el verbo sustantivo cuando está solo, como cuando yo digo: *yo pienso, yo soy*, cesa de ser puramente sustantivo porque entonces se le

une el más general de los atributos, el *ser*; así, *yo soy*, quiere decir, *yo soy un ser, yo soy una cosa.*

103 También hay otras ocasiones en las que el sujeto y la afirmación están contenidas en una misma palabra, como acontece en las primeras y segundas personas de los verbos, preferentemente en latín, como cuando se dice, *sum Christianus*, pues el sujeto de esta proposición, *ego*, está contenida en *sum.*

A partir de esto se hace manifiesto que en esta misma lengua una sola palabra forma una proposición cuando los verbos son usados en las primeras y segundas personas, pues, por su propia naturaleza, ya contienen la afirmación junto con el atributo; así, *veni, vidi, vici,* son tres proposiciones.

Por ello, se ve que toda proposición es afirmativa o negativa; que esto es lo que es indicado por el verbo que es afirmado o negado.

Pero aún cabe establecer otra diferencia entre las proposiciones; ésta surge del sujeto, pudiendo ser universales, particulares o singulares [26].

Y los términos universales pueden ser tomados en toda su extensión uniéndolos a signos universales expresos o sobreentendidos, como *omnis-todo* en el caso de la afirmación, o como *nullus-ninguno* en el caso de la negación: *todo hombre, ningún hombre.*

Pero los términos universales también pueden
[147] ser tomados según una parte indeterminada de su extensión, como cuando se añade la palabra *aliquis, alguno,* como *algún hombre, algunos hombres*; esto se produce con algunas otras palabras según el uso de las diversas lenguas.

104 De aquí surge una notable diferencia entre las proposiciones, pues cuando el sujeto de una proposición es un término común, tomado en toda su extensión, la proposición se dice que es universal, bien sea afirmativa como *todo impío es loco*, o bien sea negativa como *ningún vicioso es dichoso.*

Y cuando el término común sólo es usado según una parte indeterminada de su extensión por estar restringida por la palabra indeterminada *alguno,* entonces la proposición se dice que es particular, bien

afirme como *algún cruel es cobarde*, o bien niegue como *algún pobre no es desdichado.*

Y si el sujeto de una proposición es singular, como cuando afirmo *Luis XIII ha tomado la Rochela,* entonces se le llama singular.

Pero aunque [esta proposición singular] sea diferente de la proposición universal en cuanto que su sujeto no es común, sin embargo, guarda semejanza más bien con la universal afirmativa que con la particular porque su sujeto está tomado necesariamente en toda su extensión precisamente por ser singular, siendo esto lo que constituye la esencia de una proposición universal y lo que la distingue de la proposición particular. Es así, pues poco importa para la universalidad de una proposición que la extensión de su sujeto sea grande o reducida con tal de que, sea la que fuere, se tome toda entera. Esta es la razón por la que las proposiciones singulares ocupan el lugar de las universales en la argumentación. Así, pues, pueden reducirse todas las proposiciones a cuatro tipos que, con el fin de auxiliar a la memoria, se han
[148] designado mediante estas cuatro vocales A, E, I, O. Así:

A. Universal afirmativa, como *Todo vicioso es esclavo.*

105 E. Universal negativa, como *Ningún vicioso es dichoso.*

I. Particular afirmativa, como *Algún vicioso es rico.*

O. Particular negativa, como *Algún vicioso no es rico.*

Y para mejor retenerlas se han compuesto estos versos:

Asserit A, negat E, verum generaliter ambo.
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

De igual modo se ha acostumbrado a llamar *cantidad* a la universalidad o particularidad de las proposiciones.

Se llama *cualidad* a la afirmación o negación que dependen del verbo, que se considera como la forma de la proposición.

Según esto, A y E convienen según la cantidad y difieren según la cualidad; otro tanto acontece con I, O.

Sin embargo, A e I convienen según la cualidad, pero difieren según la cantidad; lo mismo acontece con E y O.

///Según la materia, también se dividen las proposiciones en verdaderas y falsas. Es claro que no puede darse una proposición que no fuere verdadera ni falsa; puesto que toda proposición expresa el juicio que hacemos de las cosas, es verdadera cuando este juicio es conforme a la verdad y falsa cuando no lo es.

Pero puesto que, con frecuencia, carecemos de luz para reconocer lo verdadero y lo falso, además
[149] de las proposiciones que nos parecen (ciertamente) verdaderas y de las que nos parecen ciertamente falsas, también hay las que nos parecen verdaderas aun-
106 que su verdad no llega a ser tan evidente como para que evitemos todo recelo acerca de que sean falsas; o bien, que nos parecen falsas aunque no llegamos a estar seguros de su falsedad. Estas son las proposiciones que se llaman probables, siendo las primeras más probables y las segundas menos probables. En la cuarta parte expondremos algo sobre lo que nos hace juzgar con certeza que una proposición es verdadera.///

CAPITULO IV (II)

Sobre la oposición entre las proposiciones que tienen un mismo sujeto y atributo

Acabamos de exponer que hay cuatro clases de proposiciones: A, E, I, O. Ahora se cuestiona qué

conveniencia o repugnancia guardan entre sí cuando se forman diversas clases de proposiciones integradas por el mismo sujeto y por el mismo atributo. Esto es lo que se denomina oposición [27].

Fácil es ver que esta oposición sólo puede ser de tres clases, aunque una de las tres se subdivide en otras dos.

Si son opuestas tanto en cantidad como en cualidad, tal como las de los tipos A-O, y como las de los tipos E-I, entonces se denominan contradictorias, como *todo hombre es animal* y *algún hombre no es animal; ningún hombre es pecador* y *algún hombre es pecador.*

107 [150] Si las proposiciones difieren en cantidad y convienen en cualidad, como las de los tipos A e I, o bien como las de los tipos E y O, entonces se las llama subalternas, como *todo hombre es animal* y *algún hombre es animal; ningún hombre es pecador y algún hombre no es pecador.*

Si difieren en cualidad y convienen en cantidad, entonces son llamadas contrarias o subcontrarias; contrarias, cuando son universales como *todo hombre es animal* y *ningún hombre es animal.*

Son llamadas subcontrarias cuando ambas son particulares, como *algún hombre es animal* y *algún hombre no es animal* [28].

Si consideramos ahora estas proposiciones opuestas según la verdad y la falsedad, fácil es juzgar:

1. Que las contradictorias nunca son simultáneamente verdaderas ni simultáneamente falsas; si una de ellas es verdadera, entonces la otra habrá de ser falsa y, por el contrario, si una es falsa, entonces la otra será verdadera. Así, si es verdadero que todo hombre es animal, entonces no puede ser verdadero que algún hombre no es animal; si, por el contrario, es verdadero que algún hombre no es animal, entonces no será verdadero que todo hombre es animal. Esto es tan claro que al intentar explicarlo más, sólo se lograría arrojar oscuridad sobre ello.

2. Que las contrarias nunca pueden ser ambas proposiciones verdaderas, aunque ambas pueden ser falsas. No pueden ser verdaderas porque las contradicciones serían verdaderas, pues, si es verdadero que todo hombre es animal, entonces será falso que algún hombre no es animal, que es la contradictoria y, en consecuencia, aún será más falso que ningún hombre sea animal, que es la contraria.

108 Ahora bien, la falsedad de una de ellas no implica la verdad de la otra. Así, puede ser falso que
[151] todos los hombres son justos sin que, por ello, sea verdadero que ningún hombre es justo, porque puede haber hombres justos aunque no todos sean justos.

3. Que las subcontrarias, en virtud de una regla opuesta a la de las contrarias, pueden ser ambas verdaderas tal como estas dos: *Algún hombre es justo* y *Algún hombre no es justo,* ya que la justicia puede convenir a una y no a otra parte de los hombres; así pues, la afirmación y la negación no se refieren al mismo sujeto, pues *algún hombre* es introducido para significar una parte de los hombres en una de las proposiciones y en la otra para significar a otra parte de los hombres. Pero ambas no pueden ser falsas porque las contradictorias serían falsas. Así si fuera falso que algún hombre es justo, entonces sería verdadero ningún hombre es justo, que es la contradictoria, y con mayor razón sería verdadero que algún hombre no es justo, que es la subcontraria.

4. Que en la relación con las subalternas no hay una verdadera oposición porque la particular es una consecuencia de la general. Pues si todo hombre es animal, algún hombre es animal; si ningún hombre es mono, algún hombre no es mono. Esta es la razón por la que la verdad de las universales conlleva la verdad de las particulares, aunque la verdad de las particulares no comporta la verdad de las universales, pues no se sigue porque sea verdadero que algún
109 hombre es justo, que sea verdadero que todo hombre es justo. Y, al contrario, la falsedad de las particulares comporta la falsedad de las universales, porque si es falso que algún hombre sea incapaz de pecar,

es aún más falso que todo hombre sea incapaz de pe-
[152] car. Ahora bien, la falsedad de las universales no implica la falsedad de las particulares, pues aunque sea falso que todo hombre es justo, no se sigue que sea una falsedad el afirmar que algún hombre es justo. De ello se deduce que hay varios casos en los que estas proposiciones subalternas son las dos verdaderas y otros usos en los que son falsas.

Nada expongo sobre la reducción de las proposiciones opuestas en un mismo sentido porque es totalmente inútil y porque las reglas que se facilitan no son, en su mayor parte, verdaderas más que en latín.

CAPITULO V (III)

Sobre las proposiciones simples y compuestas, así como sobre las proposiciones simples que parecen ser compuestas y no lo son, pudiendo ser denominadas complejas. Además sobre aquellas proposiciones que son complejas en razón del sujeto o en razón del atributo

Hemos afirmado que toda proposición debe tener al menos un sujeto y un atributo; de ello no se sigue que no pueda constar de más de un sujeto y de más de un atributo. Aquellas que sólo tienen un su-
110 jeto y un atributo se llaman *simples* y aquellas otras proposiciones que tienen más de un sujeto o más de un atributo se llaman *compuestas*, como cuando afirmo: los bienes y los males, la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza provienen del Señor. Este atributo, *provenir del Señor,* se afirma no sólo de un sujeto, sino de varios, a saber, de *los bienes* y *los males,* etc.

Pero antes de explicar estas proposiciones compuestas es preciso destacar que hay proposiciones que parecen ser compuestas y, sin embargo, son simples. La simplicidad de una proposición se deduce de la unidad del sujeto y del atributo. Ahora bien, hay
[153] muchas proposiciones que sólo tienen un sujeto y un atributo, pero este sujeto o este atributo es un término complejo que contiene otras proposiciones que podrían ser denominadas incidentales y que forman parte del sujeto o del atributo, estando unidas por medio del pronombre relativo *qui, el cual*, pues es propio del relativo el unir diversas proposiciones, de suerte que todas ellas no formen más que una.

Así cuando Jesucristo dijo: *Aquel que haga la voluntad de mi Padre que está en los cielos, entrará en el Reino de los Cielos,* el sujeto de esta proposición contiene dos proposiciones porque comprende dos verbos; pero como están unidos por medio de sendos relativos, forman parte del sujeto; por el contrario, cuando afirmo *los bienes y los males proceden del Señor*, hay propiamente dos sujetos puesto que tanto de los unos como de los otros se dice que provienen del Señor.

La razón de esto es que las proposiciones
111 unidas a otras mediante el relativo *que,* o bien no son proposiciones más que de un modo muy imperfecto, según lo que será expuesto a continuación o bien sólo son consideradas como proposiciones realizadas con anterioridad y que son cencebidas como si fuesen simples ideas. Es, pues, indiferente enunciar estas proposiciones incidentales mediante nombres adjetivos o mediante participios tanto si van acompañados de verbo y de *que* como si no van acompañados ni de verbos ni de *que*. Así es lo mismo afirmar *Dios invisible ha creado el mundo visible* que *Dios que es invisible ha creado el mundo que es visible*; o bien, *Alejandro, el más generoso de todos los Reyes, ha vencido a Darío* que *Alejandro que ha sido el más*
[154] *generoso de los Reyes ha vencido a Darío*. Tanto en uno como en otro caso mi fin principal no es afirmar que Dios es invisible o que Alejandro ha sido el más

generoso de los Reyes, sino que, suponiendo que tanto lo uno como lo otro ha sido establecido con anterioridad, afirmo de Dios, concebido como invisible, que ha creado el mundo y de Alejandro, concebido como el más generoso de los Reyes, que ha vencido a Darío.

Pero si dijera, *Alejandro ha sido el más generoso de los Reyes y el vencedor de Darío*, es claro que afirmaría de Alejandro tanto que ha sido el más generoso de los Reyes como que ha sido el vencedor de Darío. Así, con razón, esta última clase de proposiciones se dice que son compuestas, pudiendo denominar a las otras proposiciones, tratadas en el punto anterior, complejas.

112 Aún es preciso hacer notar que estas proposiciones complejas pueden ser de dos tipos, ya que la complejidad puede darse tanto en razón de la materia de la proposición, es decir, bien del sujeto o bien del atributo, como en razón solamente de la forma [29].

1. Recae sobre el sujeto cuando el sujeto es un término complejo como en esta proposición: *Todo hombre que no teme nada es Rey: Rex est qui metuit nihil* [30]. También en:

Beatus ille qui procul negotiis,
Ut prisca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet suis,
Solutus omni foenore [31],

pues el verbo *est* está sobreentendido en esta última proposición y *beatus* es el atributo; todo el resto integra el sujeto.

2. La complejidad puede referirse al atributo, cuando el atributo es un término complejo como
[155] *La piedad es un bien que hace al hombre dichoso en las más grandes adversidades*; otro tanto acontece en *Sum pius Aeneas fama super aethera notus* [32].

Pero es preciso señalar aquí que todas las proposiciones compuestas de verbos y de su complemento pueden ser denominadas complejas y contienen en

cierta forma dos proposiciones. Si, por ejemplo, afirmo: Bruto mató a un tirano, esto quiere decir, que Bruto mató a alguien y que al que Bruto mató era un tirano. Por ello, esta proposición puede ser negada de dos formas: bien afirmando que Bruto no mató
113 a nadie, bien afirmando que aquél al que Bruto mató no era un tirano. Es muy importante destacar esto porque cuando estas proposiciones forman parte de los argumentos, en algunas ocasiones, sólo se prueba una parte de ellas suponiendo la otra. Con frecuencia, esto obliga, al reducir estos argumentos al modo más natural, a cambiar la voz activa en pasiva con el fin de que aquello que es probado sea expresado de modo claro, tal como lo haremos notar más adelante cuando tratemos de los argumentos compuestos de proposiciones complejas.

3. En algunos otros casos la complejidad recae sobre el sujeto y el atributo, siendo tanto el uno como el otro un término complejo, tal como en esta proposición: *Los poderosos que oprimen a los pobres serán castigados por Dios que es el protector de los oprimidos.*

Asímismo,

Ille ego qui quondam gracili modulatus auena
carmen, et egressus siluis uicina coegi
Ut quamuis auido parerent arua colono
Gratum opus agricolis, at nunc horrentis Martis
[156] *Arma uirumque cano, Troiae qui primus ab oris*
Italiam fato profugus lauinaque uenit
littora... [33].

Los tres primeros versos así como la mitad del cuarto conforman el sujeto de esta proposición; el resto integra el atributo, estando contenida la afirmación en el verbo *cano.*

Estas son las tres formas según las cuales las proposiciones pueden ser complejas en razón de la materia, es decir, en razón del sujeto y de su atributo.

114

CAPITULO VI (IV)

Sobre la naturaleza de las proposiciones incidentales, que son parte de las proposiciones complejas *

Antes de referirnos a las proposiciones cuya complejidad recae sobre la forma, es decir, sobre la afirmación o la negación, deben realizarse varias observaciones de importancia relacionadas con la naturaleza de las proposiciones incidentales que forman parte del sujeto o del atributo de aquellas proposiciones que son complejas en razón de la materia.

1.ª Se ha visto que estas proposiciones incidentales son aquellas cuyo sujeto es el relativo *que,* como *los hombres que son creados para conocer o amar a Dios,* o bien, *los hombres que son piadosos*; si se retira *hombres,* cuanto resta es una proposición incidental.

Pero es preciso acordarse de lo que fue expuesto en la parte primera, capítulo séptimo: las adiciones de los términos complejos son de dos clases; unas pueden ser denominadas simples explicaciones. En tal caso la adición no modifica en nada la idea de un tér-
[157] mino porque lo que se le une le conviene en general y en toda su extensión, como en el primer ejemplo: *Los hombres que son creados para conocer y amar a Dios.*

Las otras adiciones pueden denominarse determinaciones, porque lo que se une a un término al no convenir a ese término en toda su extensión, delimita y determina la significación del mismo; éste sería el
115 caso del segundo de los ejemplo: *los hombres que son piadosos.* Según lo expuesto puede afirmarse que hay un *que* explicativo y un *que* determinativo.

Así pues, cuando el *que* tiene valor explicativo, entonces el atributo de la proposición incidental

* Falta el capítulo en el manuscrito (BN. núm. 19915).

es afirmado del sujeto al cual se refiere el *que*, aunque esto sólo sea incidentalmente respecto de la proposición total; de modo que el sujeto puede sustituir al relativo como puede verse en el primer ejemplo: *Los hombres, que fueron creados para conocer y amar a Dios*; puede decirse: *Los hombres fueron creados para conocer y amar a Dios.*

Pero cuando el relativo tiene valor determinativo, entonces el atributo de la proposición incidental no es propiamente afirmado del sujeto al cual el relativo se refiere. Así es, ya que si después de haber afirmado *los hombres que son piadosos, son caritativos,* se deseara reemplazar al *que* por *hombres,* diciendo *los hombres son piadosos,* entonces la proposición sería falsa porque esto sería afirmar la palabra piadoso de los hombres en cuanto hombres; al decir *los hombres que son piadosos, son caritativos,* no se afirma ni de los hombres en general ni de algunos hombres en particular que sean piadosos; más bien, el espíritu uniendo la idea de *piadoso* con la de *hombres* y formando una idea total, juzga que el atributo *caritativo*
[158] conviene a esta idea total. De este modo, el juicio expresado en la proposición incidental es aquél en virtud del cual nuestro espíritu juzga que la idea de *piadoso* no es incompatible con la idea de *hombre* y, de esta forma, puede considerarlas como unidas y, según esta unión, examinar, a continuación, lo que conviene.

116 2.ª Con frecuencia se utilizan términos cuya complejidad es mayor, pues están compuestos de diversos elementos, cada uno de los cuales es, a su vez, complejo. Así pueden hallarse varias proposiciones incidentales, de diversa especie, siendo el relativo, en un caso, determinativo, y, en otro caso, explicativo. Esto se aprecia más fácilmente mediante un ejemplo: *La doctrina que identifica el soberano bien con el deleite del cuerpo que fue enseñada por Epicuro, es indigna de un filósofo.* El atributo de esta proposición es *indigna de un filósofo*; el resto integra su sujeto; así, pues, este sujeto es un término complejo en el que se integran dos proposiciones incidentales. La

primera de ellas es *que identifica el soberano bien con el deleite del cuerpo*; el *que* en esta proposición incidental es determinativo, pues viene a determinar la palabra doctrina que es general de modo que afirma que el soberano bien del hombre se halla en el deleite del cuerpo. Por ello acontece que, sin provocar un absurdo, no se podría sustituir el relativo por el término *doctrina,* diciendo *la doctrina establece que el soberano bien reside en el placer del cuerpo.* La segunda proposición incidental es *que ha sido enseñada por Epicuro*; el sujeto al que se refiere este *que* es el término complejo *la doctrina que identifica el soberano bien con el deleite del cuerpo.* Este término señala una doctrina singular e individual, susceptible de diversos accidentes como, por ejemplo, el de ser defendida por diversas personas, aunque esté determinada en sí misma a ser tomada siempre de la mis-
[159] ma forma, al menos en este punto concreto, según el cual se comprende. Por esto el *que* de la segunda proposición incidental, *que ha sido enseñada por Epicuro,* no es determinativo sino explicativo; ésta es la razón por la que se puede sustituir este segundo *que*
117 por su antecedente: *La doctrina que identifica el soberano bien con el deleite del cuerpo ha sido enseñada por Epicuro.*

4.ª La última observación nos advierte que para juzgar acerca de la naturaleza de estas proposiciones y para discernir si el *que* es determinativo o explicativo, es preciso, con frecuencia, considerar más el sentido y la intención del que habla que la mera expresión.

Así ha de ser porque hay frecuentemente términos complejos que parecen ser simples o que parecen ser menos complejos de lo que, en efecto, lo son, ya que una parte de aquello que ocultan en el espíritu del que habla está sobreentendido y no es expresado según lo que ha sido expuesto en el capítulo 7 de la parte primera *, donde se ha hecho ver que era muy frecuente en el discurso de los hombres el que

* En esta edición, *CAPITULO VIII (VII).*

se refiriesen a casos singulares utilizando nombres comunes, pues las circunstancias en que se despliega el discurso permiten apreciar con bastante claridad que a la idea común que corresponde a esta palabra, se une una idea singular y distinta que la determina a no significar más que una sola y única cosa.

Ya he dicho que, de ordinario, esto se reconocía mediante la consideración de las circunstancias; así, puesto en boca de un francés el término *Rey*, significa Luis XIV. Pero he aquí una regla que puede servir para discernir entre un término común que aún significa su idea general y un término común que está determinado por una idea distinta y particular, aunque no haya sido expresada:

118 [160] Cuando se produce un absurdo manifiesto al unir un atributo con un sujeto de modo que éste siga significando la idea general a él unida, se debe creer que quien formula esta proposición no ha seguido vinculando a este sujeto con su idea general. Así, si oigo decir a un hombre *Rex hoc mihi imperavit —El Rey me ha ordenado esto—* puedo estar seguro de que no ha mantenido unida a *Rey* la idea general que le es propia, pues, el Rey con sentido general no ordena cosa alguna.

Si un hombre me hubiere dicho: *La Gaceta de Bruselas del 14 de enero de 1662 es falsa en cuanto indica que sucedió en París,* estaría seguro de que tendría alguna cosa en el espíritu además de lo que es significado por estos términos, ya que todo ello no permite juzgar si esta gaceta es verdadera o falsa. Así pues, sería preciso que hubiese concebido distintamente una noticia concreta que juzgase contraria a la verdad, tal como si esta gaceta hubiese hecho público: *El Rey ha nombrado cien caballeros de la orden de Santo Espíritu.*

Otro tanto acontece al emitir juicios relacionados con las opiniones de los filósofos, cuando se afirma que la doctrina de un determinado filósofo es falsa sin llegar a mentar con distinción cuál es esta doctrina, como cuando se dice: *La doctrina de Lucrecio relacionada con la naturaleza de nuestra alma es falsa* [34], es necesariamente preciso que quienes formulan esta clase de juicios, conciban una opinión distinta y particular: *doctrina de un determinado filósofo,* pues la cualidad de falsa no puede convenir a una doctrina en cuanto es propia de un autor concreto; sólo conviene en cuanto que es una opinión determinada, contraria a la verdad. Así este tipo de proposi-

119 ciones: *Una opinión que ha sido enseñada por un Autor, es falsa* se resuelve necesariamente en este otro tipo: *La opinión según la cual nuestra alma está com-*

[161] *puesta de átomos, enseñada por Lucrecio, es falsa.* De modo que estos juicios encierran siempre dos afirmaciones aun cuando pueden no haber sido expresadas con distinción. Una, la principal, que se refiere a la verdad en sí misma, esto es, que es un gran error pretender que nuestra alma está formada por átomos; la otra, incidental, sólo considera una cuestión histórica, esto es, que este error fue defendido por Lucrecio.

CAPITULO VII (V)

SOBRE LA FALSEDAD QUE PUEDE HALLARSE EN LOS TÉRMINOS COMPLEJOS Y PROPOSICIONES INCIDENTALES *

Lo que acabamos de exponer puede contribuir a la resolución de una célebre cuestión: saber si la falsedad sólo puede hallarse en las proposiciones y si la hay o no en las ideas y en los términos simples [35].

Hablo de la falsedad más bien que de la verdad porque hay una verdad que está en las cosas por relación al espíritu de Dios, piensen o no los hombres

* El capítulo no figura en el manuscrito (BN. número 19915).

en ellas; pero no puede haber falsedad más que por relación al espíritu del hombre o de algún otro ser sujeto a error que juzgue falsamente que una cosa es aquello que tal cosa no es.

120 Así, pues, se pregunta si esta falsedad sólo se halla en las proposiciones y en los juicios.

Se responde ordinariamente que no y esto (tiene su verdad) [es verdadero en un sentido]; pero tal respuesta no obsta para que se acepte a la vez que en algunas ocasiones haya falsedad en los términos complejos, no en las ideas simples, porque basta para ello [162] que haya algún juicio y alguna afirmación expresa o tácita.

Esto lo comprenderemos mejor al considerar de modo particular las dos clases de términos complejos: unos poseen el relativo con valor explicativo y otros con valor determinativo.

No debe de producir extrañeza el que exista falsedad en el caso de los términos complejos pertenecientes a la primera de estas clases ya que el atributo de la proposición incidental es afirmado del sujeto al que se refiere el relativo: *Alejandro que es el hijo de Filipo*. Se afirma, aunque de modo incidental, el hijo de Filipo de Alejandro. En consecuencia, si esto no es tal, hay falsedad en ello.

Ahora bien, es preciso notar dos o tres cosas importantes. En primer lugar, que la falsedad de la proposición incidental no excluye ordinariamente la verdad de la proposición principal. Por ejemplo: *Alejandro que ha sido el hijo de Filipo, ha vencido a los persas*. Esta proposición debe ser considerada verdadera aún cuando Alejandro no fuera el hijo de Filipo ya que la afirmación de la proposición principal sólo recae sobre Alejandro; lo que une de modo incidental, aunque fuera falso, no impide que sea verdad el que Alejandro haya vencido a los persas.

121 Sin embargo, si el atributo de la proposición principal guardara relación con la proposición incidental, como si se dijera, *Alejandro, hijo de Filipo, era nieto de Amintas*, entonces la falsedad de la proposición incidental traería consigo el que fuese falsa la proposición principal.

* (En tercer lugar) [En segundo lugar], los títulos que generalmente se otorgan a ciertas digni- [163] dades, pueden atribuirse a todos aquellos que poseen esta dignidad, aunque lo que es significado por tal título no les convenga en modo alguno; así, el título de *santo* y *santísimo* se concedía en otras épocas a todos los obispos; por ello, parece que los obispos asistentes a la Conferencia de Cartago no se oponían a la atribución de este título a los obispos donatistas, *Santissimus Petilianus dixit*, aunque bien sabían que no podía darse verdadera santidad en un obispo cis- 122 mático. También vemos que San Pablo concede el título *Optimo* y *Excelentísimo* a Festus, gobernador de Judea, ya que éste era el título que, de ordinario, se concedía a los Gobernadores.

En tercer lugar, no acontece lo mismo cuando alguien es autor de un título que él mismo otorga a otro, atribuyéndoselo según su opinión y no según la opinión de otros hombres o siguiendo un error popular. En el primer caso, puede imputársele con razón la falsedad de estas proposiciones. Así, cuando un hombre dice: «*Aristóteles que es el príncipe de los filósofos* (o, simplemente, *el príncipe de los filósofos*) ha defendido que los nervios tenían su origen en el corazón», no habría razón para responderle que esto es

---

* Consignamos la variante «(En tercer lugar) [En segundo lugar]» porque a partir de la edición de 1664 ya no figura el siguiente párrafo: «En segundo lugar, cuando estas proposiciones incidentales sólo se utilizan para determinar el sujeto del discurso, en tal caso no es necesario, para que estas proposiciones sean verdaderas, el que su atributo convenga en verdad a este sujeto; basta con que convenga de acuerdo con lo que es la opinión de los hombres. Así, cuando se dice, *Alejandro, hijo de Filipo* o *Alejandro que ha sido el hijo de Filipo*, la cualidad *hijo de Filipo*, afirmada de Alejandro, sólo es afirmada siguiendo la opinión de los hombres y no según la verdad de las cosas; de modo que el sentido de la misma es: *Alejandro el que, según la opinión de los hombres, ha sido el hijo de Filipo*. Por esta razón puede ser falso que Alejandro sea hijo de Filipo, aunque la Escritura le atribuya esta cualidad: *Alexander Philipii, Rex Macedo*, I, Macch.cl.»

falso porque Aristóteles no es el más excelente de los filósofos; basta, en esto, con que se haya seguido la opinión común, aunque fuere falsa. Pero si un hombre dijera *Gassendi, que es el más hábil de los filósofos, defendía que existe vacío en la naturaleza,* habría motivo para discutir con esta persona la cualidad que desearía atribuir a Gassendi, y para hacerlo responsable de la falsedad que pudiera hallarse en esta proposición incidental. Así pues, se puede ser acusado de falsedad al atribuir a la misma persona un título que
[164] no le conviene, y no ser acusado al otorgarle otro que, en verdad, aún le conviene menos. Por ejemplo, *El papa Juan XII no era ni santo, ni casto, ni piadoso,* como Baronius reconocía; quienes le otorgaban el título de *santísimo* no podían ser reprendidos de mentira, pero aquellos que le hubiesen titulado *muy casto*
123 *y muy piadoso* hubiesen sido unos grandes mentirosos, aunque sólo lo hubiesen hecho utilizando proposiciones incidentales, tal como si hubiesen dicho: *Juan XII, muy casto Pontífice, ha ordenado algo.*

Esto es cuanto se refiere al tipo de proposiciones incidentales, cuyo relativo tiene valor explicativo. En cuanto a las otras, aquellas cuyo relativo tiene valor determinativo como *los hombres que son piadosos, los reyes que aman a sus pueblos,* es cierto, que, de ordinario, no son susceptibles de falsedad porque el atributo de la proposición incidental no se afirma del sujeto al que se refiere el relativo [36]. Pues si, por ejemplo, se dice, *los jueces que no proceden obedeciendo a favores o súplicas, son dignos de alabanza,* no se afirma por ello que exista algún juez sobre la tierra que posea esta perfección. Sin embargo, creo que siempre hay en estas proposiciones una afirmación tácita y virtual de la conveniencia posible, pero no de la conveniencia actual del atributo con el sujeto con el que se relaciona el relativo. Y si se padece error en esto, entonces creo que hay razón para defender que habría falsedad en estas proposiciones incidentales, tal como si se dijese: *Los espíritus que son cuadrados son más sólidos que aquellos que son redondos.* Siendo tanto la idea de *cuadrado* como la de *redondo* incom-

patibles con la de *espíritu,* entendiendo por tal el principio del pensamiento, juzgo que estas proposiciones incidentales deberían ser consideradas falsas.

[165] Incluso puede afirmarse que de aquí surgen la mayor parte de nuestros errores. Teniendo la idea de una cosa, unimos con frecuencia a ella otra idea que es incompatible con ella, aunque hayamos pensado
124 erróneamente que era compatible; esto da lugar a que atribuyamos a esta misma idea lo que no puede convenirle.

Así, hallando en nosotros mismos dos ideas, como la de sustancia que piensa y la de sustancia extensa, frecuentemente acontece que mientras consideramos que nuestra alma es la sustancia que piensa, combinamos con esta idea, sin apercibirnos de ello, alguna nota de la idea de sustancia extensa, como cuando nos imaginamos que es preciso que nuestro espíritu ocupe algún lugar al igual que lo ocupa un cuerpo. Así podemos llegar a pensar que nuestra alma no existiría si no estuviera en alguna parte; todo ello, sin embargo, son propiedades que sólo convienen al cuerpo. De aquí ha nacido el impío error de quienes defienden que el alma es mortal. Sobre este tema puede conocerse un excelente discurso de San Agustín en el libro 10 de *Sobre la Trinidad,* donde muestra que nada es más fácil de conocer que la naturaleza de nuestra alma, pero que lo que trastorna a los hombres es que, deseando conocerla, no se satisfacen con aquello que alcanzan a conocer sin dificultad, como que es una sustancia que piensa, que desea, que quiere, que sabe; por el contrario, unen a lo que ella es aquello que no es queriendo imaginarla bajo alguno de esos fantasmas mediante los cuales se han acostumbrado a concebir las cosas corpóreas [37].

Cuando, por otra parte, consideramos los cuerpos, tenemos gran dificultad para no llegar a combinar con su idea alguna nota propia de la idea de la sustancia que piensa. Esto nos lleva a afirmar que los
[166] cuerpos pesados desean dirigirse al centro de la tierra o que las plantas buscan los alimentos convenien-
125 tes para ellas; también, al conocer la crisis de una en-

fermedad, afirmamos que la naturaleza ha querido descargarse de cuanto la perjudicaba. Otro tanto acontece en mil asuntos, sobre todo en relación con nuestros cuerpos, pues afirmamos que la naturaleza ha querido esto o lo otro, aunque estemos muy seguros de que no lo hemos deseado al no haber pensado en ello en modo alguno, y aunque, además, sea ridículo imaginarse que haya algo en nosotros con excepción de nosotros mismos, que conozca lo que es adecuado o perjudicial, que busque lo primero y huya de lo segundo.

También creo que a esta unión de ideas incompatibles deben atribuirse todas las quejas que los hombres lanzan contra Dios. No sería posible realizar tales reproches si fuera concebido según y como es; omnipotente, omnisciente y sumamente bueno. Los malvados, por el contrario, conciben a Dios como omnipotente y como señor de todo el orbe, teniendo en esto razón, y le atribuyen cuantas desgracias les acontecen; pero como, al mismo tiempo, conciben a Dios como cruel e injusto, siendo que esto es incompatible con su bondad, esos tales se levantan contra él como si fuesen reprochables a Dios los males que ellos padecen.

CAPITULO VIII (VI)

SOBRE LAS PROPOSICIONES COMPLEJAS SEGÚN LA AFIRMACIÓN Y NEGACIÓN; ASIMISMO, SOBRE LA CLASE DE PROPOSICIONES A LAS QUE LOS FILÓSOFOS DENOMINAN MODALES [38]

///Además de las proposiciones cuyo sujeto o atributo es un término complejo, hay otras que son
126 complejas porque hay términos o proposiciones inci-
[167] dentales que sólo atañen a la forma de la proposición,

es decir, a la afirmación o a la negación que expresa el verbo; así, si digo *defiendo que la tierra es redonda; defiendo* no es más que una proposición incidental que ha de formar parte de algo en la proposición principal. Pero, sin embargo, fácil es ver que no forma parte del sujeto ni del atributo, pues esto, en modo alguno, modifica nada; por el contrario, concibiríamos el sujeto y el atributo de la misma forma y por completo si se afirmase simplemente *la tierra es redonda.* Así pues, esto sólo afecta a la afirmación que se expresa de dos modos: de modo ordinario, en un caso, mediante el verbo *es, la tierra es redonda;* en otro caso, de modo más expreso, mediante el verbo *defiendo.*

Otro tanto acontece cuando afirmo: *yo niego; es verdad; no es verdad;* también cuando introduzco en una proposición lo que apoya su verdad, como cuando afirmo: *Las razones dadas en la Astronomía nos convencen de que el Sol es de dimensiones muy superiores a las de la Tierra.* La primera parte sólo sirve para reforzar la afirmación acerca del Sol.

Sin embargo, es importante destacar que entre estas proposiciones hay algunas que son ambiguas y que pueden ser entendidas de modos diferentes, según fuere el propósito de quien las formule. Así, cuando digo *todos los filósofos nos aseguran que las cosas pesadas, por sí mismas, caen.* Si mi propósito es mostrar que las cosas pesadas caen por sí mismas, entonces la primera parte de esta proposición no será más que incidental y sólo contribuirá a fundamentar la afirmación de la última parte. Pero si, por el con-
127 trario, sólo deseo dar cuenta de esta opinión compar-
[168] tida por los filósofos, pero no por mí, entonces la primera parte será la proposición principal y la última parte solamente será un elemento del atributo. Es así, pues, lo que afirmaré en tal caso, no será que las cosas pesadas caen por sí mismas hacia abajo, sino sólo que los filósofos afirman esto. Fácil es ver que estas dos diferentes formas de entender esta proposición la modifican de forma tal que resultan dos proposiciones diferentes que, a la vez, tienen dos senti-

dos totalmente distintos. Con frecuencia es fácil juzgar por el contexto en qué sentido se usa; pues, por ejemplo, sería claro que la habría tomado en el primero de los sentidos expuestos y que la primera sólo es incidental si, después de haber formulado la anterior proposición, continúo afirmando: *Las piedras son pesadas, así pues, caen por sí mismas.* Pero si concluyera: *Esto es un error y, en consecuencia, puede acontecer que un error sea enseñado por todos los filósofos,* entonces sería claro que la habría usado con el segundo de los sentidos, es decir, que la primera parte sería la proposición principal y que la segunda sería solamente parte del atributo.///

De entre estas proposiciones que son complejas y en las que la complejidad recae sobre el verbo y no sobre el sujeto ni sobre el atributo, los filósofos han destacado de forma particular las que dieron en llamar *modales,* porque en ellas la afirmación [o la negación] es modificada de una de estas cuatro formas: *posible, contingente, imposible y necesario* [39]. Y puesto que cada modo puede ser afirmado o negado como
128 *es imposible, no es imposible,* y puesto que también en una y otra forma pueden unirse a una proposición afirmativa o negativa, *la tierra es redonda* o *la tierra*
[169] *no es redonda,* cada modo puede tener cuatro proposiciones y las cuatro, en conjunto, dieciséis que son recordadas mediante estas cuatro palabras: PVRPVREA, ILIACE, AMAVIMVS, EDENTVLI. He aquí todo el secreto de estas palabras. Cada sílaba se relaciona con uno de estos cuatro modos: la primera sílaba de cada palabra, posible; la segunda, contingente; la tercera, imposible; la cuarta, necesario.

Por otra parte, la vocal que contribuye a formar cada sílaba, que es A, E, I, U, indica si el modo debe ser afirmado o negado, y si la proposición, denominada *dictum* [40], debe ser afirmada o negada del modo siguiente:

A. La afirmación del modo y la afirmación de la proposición.

E. La afirmación del modo y la negación de la proposición.

I. La negación del modo y la afirmación de la proposición.

U. La negación del modo y la negación de la proposición [41].

Sería una pérdida de tiempo aportar ejemplos de todo ello que, por otra parte, son fáciles de hallar. Solamente es preciso observar que PURPUREA responde a la A de las proposiciones que no son complejas; ILIACE a la E; AMABIMUS a la I; EDENTULI a la U; así, si se desea que los ejemplos sean verdaderos, es preciso, habiendo tomado un sujeto, tomar para
129 PURPUREA un atributo que pueda ser afirmado universalmente de él; para ILIACE otro que pueda ser universalmente negado; para AMABIMUS que pueda ser particularmente afirmado y para EDENTULI que pueda ser particularmente negado.

Pero cualquiera que fuere el atributo que se
[170] tome siempre es cierto que las cuatro proposiciones de una misma palabra sólo tienen un mismo sentido, de suerte que, siendo una de ellas verdadera, las otras también habrán de serlo.

CAPITULO IX (VII)

SOBRE LOS DIVERSOS TIPOS DE PROPOSICIONES COMPUESTAS

Ya hemos expuesto que son proposiciones compuestas aquellas que poseen un doble sujeto o bien un doble atributo. Hay dos tipos de estas proposiciones: en un caso, la composición es establecida de modo expreso; en otro caso, la composición permanece más oculta y, por esta razón, los lógicos las denominan *exponibiles,* pues es necesario que se las exponga o explique.

Pueden reducirse a seis tipos las que pertenecen a la primera clase: copulativas, disyuntivas, condicionales, causales, relativas y adversativas *.

//1. Se llaman COPULATIVAS aquellas proposiciones que contienen varios sujetos o varios atributos unidos mediante una conjunción afirmativa o negativa, es decir, *y* o *ni*, pues *ni* cumple la misma función que *y* en este tipo de proposiciones, ya que *ni* significa *y* junto con negación que afecta al verbo y no a la unión de las dos palabras que une, como si afirmo que *la ciencia y las riquezas no hacen al hombre dichoso;* en este caso uno la ciencia y las riquezas, asegurando tanto de la una como de las otras que no hacen a un hombre dichoso, tal como si dijese que la ciencia y las riquezas hacen vano al hombre.

[171] En esta clase de proposiciones pueden distinguirse tres tipos:

1. Cuando tienen varios sujetos: *Mors et vita in manu linguae.* La muerte y la vida en mano de la lengua [42].

2. Cuando poseen varios atributos:
Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret absoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Regibus aula [43].

Quien ama la mediocridad aurea, tan estimable entre todas las cosas, no está alojado ni de modo indecoroso ni de modo soberbio.

---

* Con el fin de facilitar el conocimiento de esta variante hemos de advertir que el texto que presentamos en el cuerpo principal de esta edición reproduce la edición de 1683. Consignamos a continuación el texto de la edición primera de esta Lógica:

«1. Se llaman COPULATIVAS aquellas proposiciones que contienen varios sujetos o varios predicados, unidos mediante una conjunción copulativa o negativa. Es así, pues, *ni* cumple la misma función que *y* en este tipo de proposiciones: *La fe*
130 *y la buena vida son necesarias para la salud. El malvado no es dichoso ni en este mundo ni en el otro.*

La verdad de estas proposiciones...»

Sperat infaustis, metuit secundis
Alteram sortem, bene praeparatum
Pectus [44].

Un espíritu bien formado espera buena fortuna en la adversidad y teme la adversidad cuando goza de buena fortuna.

3. Cuando poseen varios sujetos y varios atributos:

Nom domus et fundis, non aeris acervus et auri
Aegroto domini deduxit corpore febris,
Non animo curas [45].

Ni las casas ni las tierras ni las más cuantiosas sumas de oro y de plata pueden alejar la fiebre de quien la posee ni liberar su ánimo de inquietudes y pesadumbre.//

La verdad de estas proposiciones depende de la verdad de sus dos partes; así, si yo digo que la fe y la vida buena son necesarias para la salvación, esto es verdadero, porque tanto lo primero como lo segundo es necesario. Ahora bien, si dijera que la vida
[172] buena y las riquezas son necesarias para la salvación, entonces esta proposición sería falsa, pues aunque la vida buena sea necesaria para conseguir tal fin, sin embargo, las riquezas no son necesarias para alcanzar este fin *.

---

* El texto que reproducimos a continuación entre //...// pertenece a la edición de 1683, cuyo texto por ser más completo y explícito hemos adoptado como base para la traducción de este capítulo. Reproducimos a continuación el texto que figuraba en la edición de 1662:

Estas proposiciones no son consideradas como negativas y contradictorias respecto de otras más que cuando la negación recae sobre la conjunción. Esto se realiza en latín situando la negación en cabeza de la proposición: *Non et fides et bona opera necessaria sunt ad salutem.* Ahora bien, en francés se produce el mismo efecto aunque la negación sea emplazada antes del verbo: *La science ni les richesses ne sont pas necessaires pour le salut. Les mechants ne sont pas hereux en ce monde, et ne le sont pint aussi en l'auntre.*

//Las proposiciones que se catalogan como negativas y contradictorias respecto de las copulativas y de las compuestas no son aquellas en las que se encuentra alguna negación; sólo lo son aquellas en las que la negación afecta a la conjunción, lo cual puede realizarse de formas diversas, tal como situando *non* al inicio de la proposición. *Nom enim amas et deseris,* dice San Agustín, es decir, no conviene creer que amas a una persona y la abandonas.

También puede establecerse la contradictoria negando expresamente la conjunción, como cuando se dice que no puede ser que una cosa sea al mismo tiempo esto y aquello: no se puede estar enamorado y ser sabio, *Amare et sapere vix Deo conceditur.* O bien, la majestad y el amor no se concilian fácilmente ni habitan en una misma sede: *Non bene conveniunt nec in una sede morantur Maiestas et amor.*//

2. Las DISYUNTIVAS son utilizadas con mucha frecuencia y se caracterizan por ser aquéllas en las que figura la conjunción disyuntiva *vel, o* *. Ejemplos:

También para marcar la negación de modo más claro puede ser sustituida por *il n'est pas vrai*:

Il n'est pas vrai que la science et les richesses soient necessaires au salut.

Il n'est pas vrai que les méchants soient malhereux en ce monde et en l'autre.

* De este modo se abre el apartado tanto en la edición de 1662 como en la de 1683 correspondiente a las disyuntivas. El texto que ofrecemos en el cuerpo principal de la traducción reproduce la edición de 1683. En esta nota facilitamos el texto de la edición de 1662:

«*Toda línea es recta o curva.*

Todo hombre será eternamente dichoso o eternamente desgraciado.

131 *Toda acción realizada con juicio es buena o mala.*

La verdad de estas proposiciones depende de la oposición necesaria de las partes que no permiten medio, si bien cada parte separada no es necesariamente verdadera.

Pues no es necesario que un hombre sea dichoso ni tampoco que sea desgraciado eternamente, pero es necesario que sea lo uno o lo otro.

Estas proposiciones son negativas cuando se niega la necesidad de la disyuntiva. Esto se realiza en latín, como en todas las otras proposiciones compuestas, situando la negación

La amistad o halla los amigos iguales o los hace iguales, *Amicitia pares aut accipit, aut facit.*

La mujer o ama u odia, no conociendo medio, *Aut amat aut odit mulier, nihil est tertium.*

[173] Quien, dice Aristóteles, vive en una soledad absoluta es una bestia o es un ángel [46].

Los hombres sólo actúan por interés o por temor.

La Tierra gia en torno al Sol o el Sol gira en torno a la Tierra.

Toda acción realizada con juicio es buena o mala.

La verdad de estas proposiciones depende de la oposición necesaria de las partes que deben excluir todo medio. Pero así como es preciso que no quepa la posibilidad de medio para ser necesariamente verdaderas, basta con que de ordinario lo excluyan para ser consideradas como moralmente verdaderas. Esto es por lo que es absolutamente verdadero que una acción realizada con juicio sea buena o mala, habiendo mostrado los teólogos que no hay acción que sea indiferente; pero cuando se dice que los hombres sólo actúan por temor o por interés, esto no es verdadero absolutamente, puesto que hay algunos hombres que no actúan guiados ni por una ni por la otra de estas pasiones, sino en base a la consideración de su deber. Por tanto, toda la verdad que en tal caso puede caber es que la mayor parte de los hombres actúan en base a estos motivos.

Las proposiciones contradictorias en las disyuntivas son aquellas en las que se niega la verdad de la disyunción, lo cual se expresa en latín, como en cualquiera de las proposiciones compuestas, situando al inicio de la proposición la negación: *Non omnis actio est bona vel mala;* en francés, *il n'est pas vrai que toute action soit bonne au mauvaise.*

---

en cabeza de la afirmación: *Non omnis actio est bona ve mala;* en francés, diciendo *il n'est pas vrai que toute action soit bonne ou mauvaise.*

3. Las CONDICIONALES son aquellas proposi-
[174] siones que tienen dos partes unidas por la condición *si,* siendo denominada la primera, que es en la que se expresa la condición, antecedente, y la otra, el consecuente. Así, *si el alma es espiritual,* éste es el antecedente, *el alma es inmortal,* éste es el consecuente *.

Esta consecuencia, en algunos casos, es mediata y, en otros casos, es inmediata. Es mediata cuando nada hay en los términos de una y otra parte que los una, como si digo:

Si la tierra es inmóvil, el sol gira.

Si Dios es justo, los malvados serán castigados.

Estas consecuencias son muy correctas, pero no son inmediatas porque las dos partes, no poseyendo término alguno común, no se unen más que por lo que se tiene en el espíritu y que no es expresado: Esto es, que la tierra y el sol, hallándose siempre y entre sí en posiciones diferentes, es preciso necesariamente que si la una es inmóvil, el otro sea el que se mueve.

Cuando la consecuencia es inmediata es preciso generalmente:

1. O que las dos partes tengan un mismo sujeto, como

Si la muerte es un paso a una vida más dichosa, es deseable.
Si has dejado de alimentar a los necesitados, les han matado.
Si non pavisti, occidisti.

2. O que tengan el mismo atributo, como

Si todas las pruebas que Dios envía deben ser amadas, deben serlo las enfermedades.

3. O que el atributo de la primera parte sea el sujeto de la segunda, como

Si la paciencia es una virtud, hay virtudes penosas.

[175] 4. O finalmente, que el sujeto de la primera parte sea el atributo de la segunda, lo que no puede acontecer más que cuando esta segunda parte es negativa, como

Si todos los verdaderos cristianos viven según el Evangelio, no hay casi cristianos.

Para la verdad de estas proposiciones sólo se considera la verdad de la consecuencia, pues aunque la primera y la segunda parte fueren falsas, si no obstante la consecuencia es buena, entonces la proposición en tanto proposición condicional es verdadera, como

* Al igual que en los anteriores casos, reproducimos en nota el texto de la edición de 1662. En el texto principal la de 1683. «Las condiciones son aquellas proposiciones que están unidas por la condición *si,* como:

Si no se vive de acuerdo con el Evangelio, no se alcanzará la salvación.

Si se ama a Dios, todo se hallará en El.

No se considera para la verdad de estas proposiciones más que la verdad de la consecuencia. Pues aunque la una y la otra parte fuesen falsas, sin embargo, si la consecuencia es verdadera, la proposición en tanto que condicional pasa por verdadera. Como,

Si el mono es hombre, entonces es racional.

Estas proposiciones sólo son consideradas como negativas y contradictorias en las condicionales, cuando la condición es negada. Esto se realiza en latín situando una negación en cabeza de la proposición:

Non si miserum fortuna sinonem.

Finxit vanum etiam mendacemque improba fingis.

Pero en francés estas contradictorias se expresan mediante *quoique* y una negación:

Si vous mangez du fruit defendu, vous mourrez.
132 *Quoique vous mangiez du fruit defendu, vous ne mourrez pas.*

También mediante *il n'est pas vrai:*

Il n'est pas vrai que si vous mangez du fruit defendu, vous mourre.

Si la voluntad de la creatura es capaz de impedir que se cumpla la voluntad absoluta de Dios, Dios n es omnipotente.

Las proposiciones consideradas como negativas y contradictorias en las condicionales solamente son aquellas en las que la condición es negada; esto se hace en latín al disponer en cabeza la negación:

Non si miserum fortuna Sinonem
Finxit, vanum etiam mendacemque improba finget [47].

Pero, en francés, estas contradictorias se expresan mediante *quoi-que* y una negación:

Si vous mangez du fruit deffendu vous mourrez.
Quoique vous mangiez du fruit deffendu, vous ne mourrez pas.

También mediante *il n'est pas vrai:*
Il n'est vrai que si vous mangiez du fruit deffendu vous mourrez.

4. Las CAUSALES son aquellas proposiciones
[176] compuestas que contienen dos proposiciones unidas por una palabra de causa, como *quia,* porque, o bien *ut, para que* *. Como

* El texto que reproducimos en el cuerpo de edición es el de la edición de 1683, que, como en otros apartados de este mismo capítulo, ya había sido reformado en la edición de 1664. El texto de la edición de 1662 era el siguiente:

Las causales son aquellas que encierran dos proposiciones unidas por una palabra que expresan causa como *quia, porque; a causa de que.*

Ha sido castigado porque ha cometido un crimen.
Será salvado, porque ha vivido según Dios.

Es necesario para que estas proposiciones sean verdaderas que ambas partes sean verdaderas y que una sea causa de la otra.

Desgraciados los ricos porque han tenido su consolación en este mundo.
Los malvados son elevados, para que cayendo desde mayor altura, sea más grande su caída:
Tolluntur in alto
ut lapsu graviore ruant.
Pueden, porque creen poder:
Possunt, quia posse videntur.
Un príncipe ha sido desgraciado porque ha nacido bajo una constelación.

También pueden reducirse a este tipo de proposiciones las que se denominan reduplicativas:

El hombre en tanto que hombre es racional.
Los reyes en tanto que reyes sólo dependen de Dios.

Es necesario para la verdad de estas proposiciones que una de sus partes sea causa de la otra; esto conlleva que es preciso que tanto la una como la otra sean verdaderas, pues lo que es falso no es causa y no tiene causa. Ahora bien, una y otra parte pueden ser verdaderas y ser falsa la causal, pues para ello basta con que una de ellas no sea causa de la otra. Así, un príncipe puede haber sido desgraciado y haber nacido bajo una constelación determinada; sin embargo, no dejará de ser falso que hubiera sido desgraciado porque hubiera nacido bajo tal constelación.

En esto consisten propiamente las contradictorias de estas proposiciones; se obtienen cuando se niega que una cosa sea causa de otra: *Non ideo infelix, quia sub hoc natus sidere.*

[177] 5. Las RELATIVAS son aquellas que expresan alguna comparación o alguna relación:

Para la verdad de estas proposiciones es necesario que ambas partes sean verdaderas y que una sea causa de la otra.

Se obtiene las contradictorias negando cualquiera de las dos partes, las dos o solamente una que sea causa de la otra. Como: *Ha sido castigado, ha cometido un crimen, pero no ha sido por esto por lo que ha sido castigado.*

Donde está el tesoro, allí está el corazón.
Cual es la vida, tal es la muerte.
Tanti es, quantum habeas:
En el mundo cada uno es estimado en proporción a sus bienes.

La verdad de las mismas depende de la precisión de la relación se obtienen las contradictorias cuando se niega la relación:

No es verdad que tal como es la vida, es la muerte.
[No es verdad que en el mundo cada uno sea estimado en proporción a sus bienes.]

6. Las ADVERSATIVAS * son aquellas en que se hacen juicios diferentes, marcando esta diferencia mediante las partículas *sed-pero, tamen-sin embargo,* o bien mediante otras semejantes que son explicitadas o bien sobreentendidas:

Fortuna opes auferre no animum potest: La fortuna puede arrebatarnos las riquezas, pero no puede arrebatar el ánimo [48].
Et mihi res, non me rebus submittere conor: Intento elevarme sobre las cosas y no ser sometido por ellas.
Coelum, non animum mutant, qui trans mare currunt: Los que cruzan los mares sólo cambian de país pero no de espíritu [49].

* Reproducimos en cuerpo de texto el correspondiente a la edición de 1683 y en nota la parte correspondiente a la edición de 1662, que es como sigue:

6. Las adversativas son aquellas proposiciones en las que se enuncian diversas cosas diferentes, uniéndolas mediante *sed-pero, tamen-sin embargo,* como

Non omnis qui dicit mihi, Domine, intrabit in regnum caelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei:

No todo el que dice, Señor, Señor, entrará en el reino de los Cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre.

* Apartir del punto «La verdad de este tipo de proposiciones...», coinciden las ediciones de 1662 y 1683.

La verdad * de este tipo de proposiciones depende de la verdad de las partes y de la verdad del contraste que se establece entre ellas. Pues aunque las dos partes fuesen verdaderas, sería ridícula una proposición de este tipo si no hubiese entre ellas oposición, tal como si dijese:

Judas era un ladrón y, sin embargo, no pudo soportar que la Magdalena derramara sus perfumes sobre Jesucristo.

[178] Pueden darse varias contradictorias de una proposición de este tipo como si se dijese:

No es de las riquezas sino de la ciencia de lo que depende la felicidad.

Puede contradecirse esta proposición de las siguientes formas:

La felicidad depende de las riquezas y no depende de la ciencia.
La felicidad no depende ni de las riquezas ni de la ciencia.
La felicidad depende de las riquezas y de la ciencia.

De este modo se ve que las copulativas son contradictorias de las adversativas, pues estas dos últimas proposiciones son copulativas.

CAPITULO X (VIII)

SOBRE LAS PROPOSICIONES COMPUESTAS SEGÚN EL SENTIDO

//Hay otras proposiciones compuestas, cuya composición está más oculta. Estas proposiciones pue-

den ser catalogadas en cuatro clases: exclusivas, exceptivas, comparativas, inceptivas y desitivas *.

* El capítulo que figuraba en la edición de 1662 (páginas 133-135) poseía un texto más breve, más programático que desarrollado. Lo facilitamos en esta nota, incluyendo en el cuerpo del texto de edición el capítulo de la edición de 1683 que había sido modificado en la edición de 1664: «Aún resta por exponer algo acerca de las proposiciones cuya composición está más oculta. Son de seis clases:

134

1. EXCLUSIVAS: *sólo la virtud es estimable. Sólo la virtud es digna de estima.*
2. EXCEPTIVAS: *Todos los hombres son miserables con excepción de aquellos que son de Dios.*
3. COMPARATIVAS: *La impiedad es la mayor de todas las cegueras.*
4. INCEPTIVAS: *Aquel que se convierte a Dios comienza a sentir el peso del pecado.*
5. DESITIVAS: *Aquel que está justificado no está más bajo la dominación del pecado.*
6. REDUPLICATIVAS: *El hombre en tanto que animal es semejante a las bestias.*

Fácil es ver que todas estas proposiciones contienen en sí otras varias si atendemos al sentido. Sólo es preciso prestar a ello atención para reconocerlo; es preciso entregar algo a la indagación de quienes están aprendiendo con el fin de que ejerciten su espíritu.

Lo que, en relación con este tema, debe ser destacado es el que frecuentemente hay proposiciones que son exclusivas según el sentido, aunque la exclusión no esté explicitada en ellas, sobre todo en latín. Por ello, al traducirlas al francés no puede mostrarse toda su fuerza más que construyendo proposiciones exclusivas, aunque la exclusión no esté señalada en latín.

Así, 2, Corintios, 10,17: *Qui gloriatur, in Domino gloriatur*, debe ser traducido: Que celui qui se glorifie, ne se glorifie qu'au Seigneur (que quien se glorie, sólo se glorie en el Señor).

135

Galata, 6,7: *Quae seminaverit homo, haec et metet*, que debe traducirse: L'Homme ne recuillera que ce qu'il aura semmé (El hombre sólo recogerá lo que hubiere sembrado).

Efesios, 4,5: *Unus Dominus, una fides, unum baptisma*, que se traduce: Il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foi, qu'un baptesme (Sólo hay un Señor una fe, un bautismo).

Mateo, 5,46: *Si diligetis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?*, debe traducirse: Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quelle recompense en meritez-vous? (Si sólo amáis a quienes os aman, ¿qué recompensa merecéis?

También cuando Séneca dice en Troada: *Nullas habes*

1. *Las exclusivas*

Se denominan exclusivas aquellas proposiciones que indican que un atributo conviene a un sujeto y que sólo conviene a este único sujeto; esto equivale a indicar que no conviene a otros sujetos. Así pues, se infiere de esto que estas proposiciones implican dos juicios diferentes y que, por tanto, son compuestas según el sentido. Esto es lo que se expresa mediante la palabra *solo* o bien mediante otra palabra de significado semejante; así, en francés, mediante *il n'y a: Il n'y a que Dieu seul aimable par lui même. Deus selus fruendus, reliqua utenda;* es decir, sólo Dios debe ser amado por sí mismo y se debe amar

[179] a las otras cosas en tanto que por Dios.

Quas dederis solas semper habebis opes: Las únicas riquezas que siempre poseerás serán aquellas que hubieres donado con generosidad [50].

Nobilitas sola est atque unica virtus. Sólo la virtud genera nobleza y ninguna otra cosa hace verdaderamente noble [51].

Hoc unum scio, quod nihil scio; decían los académicos.

Es cierto que nada hay cierto y que sólo hay oscuridad e incertidumbre en cualquier otra cosa.

Lucano, hablando de los Druidas, formulaba esta proposición disyuntiva compuesta de dos exclusivas:

Solis nosse Deos, et coeli numina vobis
Aut solis nescire datum est.

O bien sólo vosotros conocéis a los dioses aunque todos los demás los desconocen, o bien vosotros solos desconocéis a los dioses, aunque todos los demás los conocen [52].

spes Troiam, si tales habes, que debe traducirse: Si Troye n'a que cette esperance elle n'en a point (Si Troya sólo tiene esa esperanza, carece de toda esperanza).

(Fin del capítulo VIII de la edición de 1662).

Estas proposiciones se contradicen de tres maneras, pues, en primer lugar, se puede negar que lo que se dice que conviene a un solo sujeto, le convenga.

En segundo lugar, se puede defender que lo dicho conviene a otro sujeto.

En tercer lugar, se puede defender lo primero y lo segundo.

Así, contra esta sentencia, *Sólo la virtud constituye verdadera nobleza,* se puede decir:

1. Que la virtud no hace noble.
2. Que el nacimiento, al igual que la virtud, confieren nobleza.
3. Que el nacimiento confiere nobleza y no confiere nobleza la virtud.

[180] Así, la máxima de los académicos, *es cierto que nada es cierto,* era contradicha de modo diverso por los dogmáticos y por los pirrónicos. Los dogmáticos se oponían a ella afirmando que esto era falso porque conocemos muchas cosas muy ciertamente, no siendo, en consecuencia, verdadero que tuviésemos certeza de no saber nada; los pirrónicos también afirmaban que esta máxima era falsa por una razón contraria a la anterior: todo era incierto de tal modo que, incluso, era incierto que no había nada cierto.

Esta es la razón por la que hay defecto de juicio en lo que Lucano dijo de los druidas, ya que no es necesario que únicamente los druidas estuviesen en la verdad o en el error respecto de los dioses. Es así, pues, pudiendo darse diversos errores en relación con la naturaleza de Dios, muy bien podía acontecer que, aunque los druidas tuviesen opiniones sobre la naturaleza de Dios distintas de las que poseían otros pueblos, no errasen menos que los otros pueblos.

Lo que es más digno de ser destacado es que, con frecuencia, algunas proposiciones compuestas son exclusivas si consideramos su significado, aunque la exclusión no sea expresada explícitamente. Tal es el caso de este verso de Virgilio donde la exclusión está marcada:

Una salus victis nullam sperare salutem [53].

y que ha sido traducido con fortuna en un verso francés donde la exclusión está sobreentendida:

Le salut des vaincus est de n'en point attendre.

Sin embargo, el que la exclusión esté sobreentendida es más frecuente en latín que en francés;
[181] por ello, hay con frecuencia pasajes que no pueden ser traducidos con toda su fuerza sin formular proposiciones exclusivas, aunque la exclusión no sea explicitada en latín.

Así, 2, Corintios, 10, 17: *Qui gloriatur, in Domino gloriatur,* debe ser traducido: «Que celui qui se glorifie, ne se glorifie qu'au Seigneur.»

Galata, s, 6, 7: *Quae seminaverit homo, haec et metet,* que debe traducirse: «L'homme ne recuillera que ce qu'il aura semmé.»

Efesios, 4,5: *Unus Dominus, una fides, unum baptisma,* que se traduce: «Il n'y a qu'un Seigneur, qu' une foi, qu'un baptesme.»

Mateo, 5, 46: *Si diligetis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?,* debe traducirse: «Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quelle recompense en meritez-vous?» *.

También cuando Séneca dice en Las Traguas: *Nullas habes spes Troiam, si tales habes,* que debe traducirse: «Su Troye n'a que cette esperance, elle n'en a point» *.

---

* Que quien se glorie, no se glorie sino en el Señor; también: Que quien se glorie, sólo se glorie en el Señor.

El hombre no recogerá sino lo que hubiere sembrado; también: El hombre sólo recogerá lo que hubiere sembrado.

No hay sino un Señor, una fe, un bautismo; también: Sólo hay un Señor, una fe, un bautismo.

Si no amáis sino a los que os aman, ¿qué recompensa mereceréis?; también: Si sólo amáis a los que os aman, ¿qué recompensa merecéis?

Si Troya no tiene sino esta esperanza, Troya carece de esperanza; también: Si Troya sólo tiene esta esperanza, carece de esperanza.

2. *Las exceptivas*

Las proposiciones exceptivas son aquellas en las que se afirma algo de todo un sujeto con excepción de algunos individuos que forman parte de su extensión, pero a los cuales, por medio de alguna partícula exceptiva, damos a entender que no se aplica lo afirmado del sujeto en general. Es claro que esto implica dos juicios y así estas proposiciones pasan a ser compuestas si consideramos el sentido, tal como si digo:

Todas las sectas de los antiguos filósofos, con excepción de la de los platónicos, no han reconocido que Dios fuese incorpóreo.

Al expresarnos así, decimos dos cosas: en primer lugar, que los filósofos antiguos han creído que Dios era corpóreo y, en segundo lugar, que los platónicos han defendido lo contrario.

[182] *Avarus, nisi cum moritur, nihil recte facit:* el avaro no hace cosa alguna buena con excepción de morirse.

Est miser nemo, nisi comparatus: nadie se juzga desgraciado sino comparándose con los más dichosos [54].

Nemo laeditur, nisi a seipso: No sufrimos sino lo que nosotros mismos nos infligimos.

Exceptuando el sabio, decían los estoicos, todos los hombres son verdaderamente locos.

Estas proposiciones se contradicen de igual forma que las exclusivas:

1. Defendiendo que el sabio de los estoicos era tan loco como los otros hombres.
2. Defendiendo que había otros hombres, además del sabio, que no eran locos.
3. Afirmando que el sabio de los estoicos estaba loco y que otros hombres no lo estaban.

Es preciso observar que las proposiciones exclusivas y las exceptivas casi son iguales, aunque la expresión es un poco diferente. De suerte que siempre es muy fácil operar una conversión mutua. Así, vemos que esta exceptiva de Terencio, *Imperitus, nisi quod ipse facit, nil rectum putat* *, ha sido convertida por Cornelio Galo en esta otra exclusiva: *Hoc tantum rectum quod facit ipse putat.*

3. *Las comparativas*

Las proposiciones en las que se establece una comparación encierran dos juicios, pues decir que una
[183] cosa es tal y, a la vez, decir que es más o menos que otra, son dos afirmaciones. Así, pues, este tipo de proposiciones son compuestas según el sentido.

Amicum perdere, est damnorum maximum: La pérdida de un amigo es la más irreparable de las pérdidas.

Ridiculum acri.

Fortius ac melius magnas plerumque secat res: En muchas ocasiones, y aun tratándose de asuntos importantes, se produce más impresión mediante una broma agradable que mediante las mejores razones [55].

Meliora sunt vulnera amici, quam fraudulenta oscula inimici: Mejores son las heridas producidas por el amigo que los fraudulentos besos dados por el enemigo [56].

Se contradicen estas proposiciones de diversas formas, tal como la máxima de Epicuro, *el dolor es el más grande de todos los males,* era contradicha de un modo por los estoicos y, de otro modo, por los peripatéticos; los peripatéticos defendían que el dolor era un mal, pero que el vicio y otros desarreglos del espíritu eran males mayores; por el contrario, los estoicos no estaban dispuestos a reconocer que el dolor fuese un mal y, en consecuencia, distaban mucho de confesar que fuese el mayor de todos los males.

Pero puede tratarse en este momento otra cuestión: la de saber si es necesario que en estas proposiciones el positivo del comparativo convenga a los dos miembros de la comparación y si, por ejemplo, es pre-

* El ignorante, exceptuando lo que él hace, nada estima correcto.

ciso suponer que dos cosas sean buenas con el fin de poder afirmar que una de ellas es mejor que la otra.

Inicialmente parece que debe de ser así; sin embargo, el uso contradice esto y así vemos que la Escritura utiliza la palabra *mejor,* no sólo para comparar
[184] dos bienes: *Melior est sapientia quam vires, et vir prudens quam fortis,* mejor es la sabiduría que la fuerza y el varón prudente que el fuerte [57]. También se utiliza la palabra *mejor* para comparar un bien con un mal: *Melior est patiens arrogante,* más valioso es el hombre sufrido que el arrogante [58]. Incluso se utiliza para comparar dos males: *Melius est habitare cum dracone, qua cum muliere ligitiosa,* mejor es cohabitar con un dragón que con una mujer amiga de pleitos. Y también en el Evangelio se lee: Más vale ser arrojado al mar con una piedra al cuello que escandalizar al más pequeño de los fieles.

La razón de este uso es que un bien mayor es preferible a uno menor, porque tiene más bondad que un bien menor; así pues, se puede decir en virtud de la misma razón, aunque con menor propiedad, que un bien es preferible a un mal porque lo que tiene bondad es mejor que lo que no la tiene. Y puede decirse también que un mal menor es mejor que un gran mal, porque la minoración del mal reemplazaba al bien en los males y, en consecuencia, lo que es menos malo posee más de este tipo de bondad que aquello que es peor.

Es preciso, pues, evitar la inquietud surgida de forma intempestiva por la vehemencia de una polémica al discutir sobre estas formas de hablar, tal como le aconteció a un gramático donatista, llamado Cresconius, escribiendo contra San Agustín. Este santo había defendido que los católicos tenían más razón para reprochar a los donatistas el haber traicionado los libros sagrados que éstos tenían para reprochárselo a
[185] los católicos, *Traditionem nos vobis probabilius objicimus.* Cresconius se imaginó que, a partir de estas palabras de San Agustín, estaba asistido para concluir que éste confesaba en ellas que los donatistas tenían razón para hacer tal reproche a los católicos. Así, *si enim vos probabilius,* decía Cresconius, *nos ergo probabiliter: nam gradus iste quod ante positum est auget, non quod ante dictum est improbat.* Pero San Agustín refuta, en primer lugar, esta vana sutileza mediante ejemplos tomados de la Sagrada Escritura, utilizando entre otros ese pasaje de la epístola a los hebreos [59] en donde San Pablo había dicho que la tierra que sólo posee espinos era maldita y sólo debía esperar fuego, y añade: *Confidimus autem de vobis frates charissimi meliora: Non quia bona illa erant quae supra dixerat, proferre spinas et tribulos, et ustionem mereri, sed magis quia mala erant, ut illis devitatis meliora eligerent et optarent, hoc est mala tantis bonis contraria.* A continuación, San Agustín muestra, utilizando los autores más célebres por su arte, cuán falsa es la consecuencia obtenida por Cresconius, pues habría podido reprochar por la misma razón a Virgilio el haber tomado como algo bueno la violencia de una enfermedad que arrastra a los hombres a despedazarse con sus propios dientes, porque Virgilio desea con estas palabras una mejor suerte a las gentes de bien:

Dii meliora piis, erroremque hostibus illum;
Discissos nudis laniabant dentibus artus [60].

Quomodo ergo meliora piis, dice San Agustín, *quasi bona essent istis ac non potius magna mala qui discissos nudis laniabant dentibus artus.*

4. *Las inceptivas y desitivas*

Cuando se afirma que algo ha comenzado o dejado de ser tal cosa se hacen dos juicios: uno sobre
[186] lo que era ese algo antes del tiempo del que se habla y otro sobre lo que ese algo es a partir de tal época. Así estas proposiciones, denominadas, en un caso, inceptivas y, en otro, desitivas, son compuestas según el sentido y, a la vez, tan semejantes que es más adecuado considerarlas como una sola especie y tratarlas conjuntamente.

Después de su regreso de la cautividad de Babilonia los judíos han comenzado a no servirse de sus antiguos caracteres, que son los que ahora se denominan samaritanos.

1. *La lengua latina ha dejado de ser vulgar en Italia desde quinientos años ha.*

2. *Los judíos sólo comenzaron en el quinto siglo de Jesucristo a usar puntos para significar las vocales.*

Estas proposiciones se contradicen según la relación con los dos tiempos: Así, hay quien contradice esta última afirmación, pretendiendo, aunque con falsedad, que los judíos siempre han utilizado los puntos, al menos en lectura, y que habían guardado este secreto en el templo; otros la contradicen defendiendo lo contrario, que el uso de los puntos aún es más moderno.

Reflexión general

Aunque hemos mostrado que estas proposiciones exclusivas, exceptivas, etc., podían ser contradichas de formas diversas, sin embargo, es verdad que cuando se las niega sin dar a conocer nada más, la negación recae de modo natural sobre la exclusión, la excepción, la comparación o el cambio indicado por las palabras *comenzar* o *cesar*. Esta es la razón por la que si alguien creyese que Epicuro no ha identificado el soberano bien con el deleite del cuerpo, y se le dice
[187] que *solo Epicuro ha establecido el soberano bien en el deleite del cuerpo,* si lo negase tajantemente pero sin precisar nada más, no revelaría abiertamente su forma de pensar, pues habría motivo para creer, tomando como base esta negación, que sigue permaneciendo de acuerdo en que Epicuro ha situado el sumo bien en el deleite del cuerpo, pero que él no cree que sólo Epicuro participe de esta opinión.

De igual modo, si conociendo la probidad de un juez, se me preguntase *si no se sigue vendiendo la*

justicia, no podría responder tajantemente mediante la palabra *no,* porque el *no* significaría que este juez no la sigue vendiendo; al proceder así, daría lugar a pensar, a la vez, que yo reconocía que en otra época este juez la había vendido.

Esto es lo que nos permite conocer que hay proposiciones a las que sería injusto responder solamente mediante *sí* o *no,* porque teniendo dos sentidos, no se puede responder adecuadamente más que pronunciándose sobre uno y otro sentido.//

CAPITULO XI (IX)

135 (ALGUNAS) OBSERVACIONES CON EL FIN DE RECONOCER EN CIERTAS PROPOSICIONES, EXPRESADAS DE MODO POCO COMÚN, CUÁL ES SU SUJETO Y CUÁL ES SU ATRIBUTO

Es sin duda un defecto (de los más importantes) de la lógica ordinaria el que sólo acostumbra a quienes se inician en su estudio a reconocer la índole de las proposiciones o de los razonamientos vinculándola al orden y disposición utilizados en las escuelas; orden y disposición que suelen ser muy distintos de los que adoptamos en la vida y aun en los tratados sean de elocuencia, de moral o bien de otras ciencias.
[188] Así, apenas se tiene otra idea de un sujeto y de un atributo que la de que un sujeto es el primer término de una proposición y un atributo el último término. Y de la *universalidad* o *particularidad* no se tiene otra idea que la de que en un caso nos encontramos con *omnis* o *nullus, todo* o *ninguno* y, en el otro caso, *aliquis, alguien.*

Sin embargo, todo esto induce a error con frecuencia, siendo necesario aplicar el juicio para discernir estos asuntos en muchas proposiciones. Así pues,

iniciemos el examen de lo relacionado con el sujeto y el atributo.

La única y verdadera regla aconseja indagar mediante el sentido aquello de lo que se afirma y aquello que se afirma. Lo primero siempre se identifica con el sujeto y lo segundo con el atributo, sea cual fuere el orden en que se encuentren.

Pues nada hay más común en latín que este tipo de proposiciones: *Turpe est obsequi libidini, Es vergonzoso ser esclavo de las pasiones;* es claro, considerando el sentido, que *turpe-vergonzoso* es lo que se afirma y, por ello, el atributo; *obsequi libidini-ser esclavo de las pasiones,* aquello de lo que se afirma, es decir, aquello que se asegura que es vergonzoso y, en consecuencia, el sujeto. De igual modo se lee en San Pablo: *Est quaestus magnus pietas cum sufficientia,* cuyo verdadero orden sería: *Pietas cum sufficientia est quaestus magnus* *.

Otro tanto acontece en estos versos:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas;
Atque metus omnes, et inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari,

donde *felix* es el atributo y el sujeto todo lo que resta [61].

El sujeto y el atributo se identifican con mucha mayor dificultad tratándose de proposiciones complejas; es más, tratándose de proposiciones complejas,
137 ya hemos expuesto que sólo se llega a discernir en algunas ocasiones, considerando la continuación de un discurso y la intención de un autor, cuál es la propo-
[189] sición incidental y cuál es la proposición principal.

Pero además de lo que ya hemos indicado [62], aún se debe realizar una observación relacionada con proposiciones complejas cuya primera parte fuere la proposición incidental y cuya segunda fuere la principal, tal como acontece con la mayor y la conclusión del siguiente argumento:

* La piedad si uno se contenta con lo que tiene es gran negocio. (A Timoteo, I,VI,6).

Dios manda honrar a los Reyes;
Luis XIV es Rey;
Luego Dios manda honrar a Luis XIV.

En estos casos, con frecuencia, es preciso modificar la voz del verbo, de activa en pasiva, para identificar el verdadero sujeto de la proposición principal, como en este mismo ejemplo. Es claro que razonando de este modo, mi intención principal al formular la mayor es afirmar algo acerca de los reyes y, a partir de lo cual, se pudiera concluir que es preciso honrar a Luis XIV. Así pues, lo que afirmo acerca del mandato de Dios no es propiamente más que una proposición incidental que fundamenta esta otra afirmación: *Los Reyes deben ser honrados: Reges sunt honorandi.* De ello se sigue que *los Reyes* es el sujeto de la mayor y que Luis XIV es el sujeto de la conclusión, aunque una consideración superficial parece indicar que tanto lo primero como lo segundo conforman una parte del atributo.

Estas son también proposiciones muy frecuentes en el idioma francés: *C'est une folie que de s'arreter à des flatteurs, C'est de la grêle qui tombe, C'est un Dieu qui nous a rachetez.* Una vez más, es la consi-
138 deración del sentido lo que ha de permitir disponerlas según el orden natural, situando el sujeto antes del atributo; sería preciso expresarlas del siguiente modo: *S'arreter à des flatteurs est une folie; Ce qui tombe est de la grêle; Celui qui nous a rachetez est Dieu* *. Esto acontece de modo general en todas las proposiciones que se inician con *c'est* (esto es) y en las que
[190] aparece posteriormente *qui* o *que;* suelen todas tener el atributo al inicio y el sujeto al fin. Bastante es con haber advertido esto una vez; todos estos ejemplos son aducidos para mostrar que se debe juzgar a partir del sentido y no a partir del orden de las palabras. Advertencia muy necesaria para no equivocarse y llegar a tomar como viciosos silogismos que, por el contra-

* *(Es una locura prestar oído a los aduladores.*
Lo que está cayendo es granizo.
Quien nos ha redimido es Dios.)

rio, son muy correctos, ya que, al no discernir el sujeto del atributo, se llega a pensar que tales silogismos son contrarios a las reglas, cuando son muy conformes.

//CAPITULO XII

Sobre los sujetos confusos que equivalen a dos sujetos [1683]

Es importante aportar en este lugar una observación que ha sido expuesta en tratados más eminentes [63] que éste y que, perteneciendo a la lógica, puede encontrar aquí su lugar; de este modo, alcanzaremos una mejor comprensión de la naturaleza de lo que se denomina *sujeto* de las proposiciones.

Este es el caso cuando dos o más cosas que guardan semejanza se suceden en el mismo lugar y, principalmente, cuando no presentan diferencia sensible alguna; aunque, metafísicamente hablando, los hombres pudieran distinguirlas, sin embargo no las distinguen cuando hablan normalmente. Más bien, unificándolas bajo una idea común que no permite apreciar sus diferencias y que enfatiza sólo lo que tienen en común, hablan de ellas como si se tratase de una sola cosa.

Así, aunque en cada instante nos traslademos
[191] de lugar, sin embargo consideramos el aire que nos rodea como siendo siempre el mismo; decimos que era frío y que ha pasado a ser cálido tal y como si se tratara del mismo aire, cuando, frecuentemente, el aire que sentimos frío no es el mismo que encontrábamos caliente.

De igual modo, hablando de un río, decimos que su agua estaba turbia hace dos días y ahora está transparente como el cristal. Y cuán preciso es que

no sea el mismo agua: *In idem flumen bis non descendimus,* dice Séneca; *manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est* [64].

Consideramos el cuerpo de los animales y hablamos de ellos tal como si fueran siempre los mismos, aunque no estemos seguros de que al cabo de unos años permanezca alguna partícula de la materia que primitivamente constituyó sus cuerpos; es más, no solamente hablamos de un mismo cuerpo cuando no reflexionamos sobre ello; también hablamos como si se tratase de un mismo cuerpo, cuando reflexionamos de modo expreso sobre ello. Pues el lenguaje ordinario permite decir: El cuerpo de este animal estaba compuesto hace diez años por ciertas partículas materiales y está compuesto ahora por partículas totalmente diferentes. Ahora bien, al expresarnos de esta forma parece que incurrimos en una contradicción, pues si las partes son todas distintas, entonces no es el mismo cuerpo. Es verdad, pero, no obstante, se habla de él como si se tratase de un mismo cuerpo. Estas proposiciones son verdaderas y no contradictorias porque el mismo término, según cada uno de los casos, es tomado por sujetos diferentes.

Augusto decía de la villa de Roma que la había conocido construida de ladrillo y que la entregaba edificada en mármol; de igual modo se dice de una
[192] misma villa, de una casa, de una Iglesia que se vino abajo en una época y que fue reconstruida en otra. ¿Qué *Roma* es esa Roma ora de ladrillo, ora de mármol? ¿Cuáles son esas villas, esas casas, esas Iglesias derruidas en una época y reconstruidas en otra? ¿La *Roma* de ladrillos es la misma que la *Roma* de mármol? No, pero el espíritu se forma una idea confusa de *Roma* a la que atribuye estas dos cualidades, la de estar construida en ladrillo en una época y la de estarlo en mármol en otra. Y cuando formula posteriormente proposiciones y dice, por ejemplo, que *Roma,* construida en ladrillo antes de Augusto, era de mármol cuando Augusto murió, la palabra *Roma* que parece ser un mismo sujeto, está en el lugar de dos sujetos distintos, aunque reunidos bajo la idea *confusa*

de Roma; esto da lugar a que el espíritu no se aperciba de la distinción de estos sujetos.

Esta es la observación que ha permitido arrojar luz en el Tratado, del cual se ha tomado esta aclaración sobre la afectada dificultad que los ministros gustan de hallar en esta proposición: *Esto es mi Cuerpo;* pero nadie hallará en ella tal dificultad si sigue las luces del sentido común. Pues nunca se afirmará que es una proposición muy complicada y muy difícil de entender aquella proposición en la que se dijera que una Iglesia ha sido quemada y reconstruida: Esta Iglesia ardió hace diez años y ha sido reconstruida hace un año; de igual modo, no cabría decir razonablemente que hay alguna dificultad en comprender esta proposición: *Esto que aquí y en este momento es pan, es mi Cuerpo en este otro momento.* Es verdad que el *esto* no es equivalente en los distintos casos tal como la Iglesia que-
[193] mada y la Iglesia reconstruida no son realmente la misma Iglesia. Más bien, el espíritu, concibiendo el pan y el Cuerpo de Jesucristo bajo la idea común de objeto presente, significada por *esto,* atribuye a este objeto, que es, en realidad, doble y que no es uno sino por unidad de confusión, el ser pan en un momento y Cuerpo de Jesucristo en otro; de igual modo, habiendo formado de la Iglesia quemada y de la Iglesia reconstruida una idea común de Iglesia, refiere a esta idea confusa dos atributos que no pueden convenir al mismo sujeto.

De todo esto se sigue que no entraña dificultad alguna esta proposición: *Esto es mi Cuerpo,* entendida tal y como lo hacen los católicos, ya que esta proposición sólo es un compendio de esta otra proposición, cuya claridad es perfecta: *Esto que aquí y en este momento es pan, es mi Cuerpo en este otro momento.* El espíritu suple todo lo que no es expresado. Pues, como ya hemos hecho notar al concluir la primera parte, cuando se utiliza el pronombre demostrativo *esto* para señalar alguna cosa que tenemos ante nuestros sentidos, permaneciendo confusa la idea sugerida por el pronombre, el espíritu une a ella otras ideas claras y distintas obtenidas de los sentidos mediante

proposiciones incidentales. Así, habiendo pronunciado Jesucristo la palabra *esto,* el espíritu de los Apóstoles unió a ella *que es pan;* como su entendimiento se daba cuenta de que era pan en aquel momento realizó, a la vez, la adición de tiempo. De este modo, la palabra *esto* daba lugar a la formación de esta idea: *Esto que aquí y en este momento es pan.* De la misma forma, cuando dijo: *Esto es mi Cuerpo,* concibieron que *esto era su Cuerpo en este momento y allí.* Así, la expresión: *Esto es mi Cuerpo* dio lugar a la formación en ellos de la siguiente proposición total: *Esto que es pan en este momento, es mi Cuerpo en este otro mo-*
[194] *mento.* Y siendo clara esta proposición, el compendio de esta proposición que nada resta a la idea, también lo es.

En cuanto a la dificultad propuesta por los ministros, que una misma cosa no puede ser pan y Cuerpo de Jesucristo, alcanza por igual a la proposición más extensa, *esto que es pan aquí y en este momento es mi Cuerpo en este otro momento,* que a la proposición abreviada, *esto es mi Cuerpo.* Es claro que esto sólo puede ser una frívola trapacería parecida a la que se podría alegar contra estas proposiciones. Esta Iglesia fue quemada en tal época y ha sido reconstruida en esta otra. Estas proposiciones se deben descifrar del modo indicado, concibiendo varios y distintos sujetos bajo una misma idea, la cual da lugar a que el mismo término signifique en un caso un sujeto y, en otro, el otro sujeto sin que el espíritu llegue a apercibirse de este paso de un sujeto a otro.

Finalmente, no se pretende decidir en este lugar esta importante cuestión: de qué forma deben entenderse estas palabras *esto es mi Cuerpo;* esto es, si deben entenderse en un sentido figurado o real, pues no basta indicar que una proposición se puede tomar en un cierto sentido; además, es preciso probar que se debe tomar en este sentido. Pero como hay ministros que, fundándose en los principios de una lógica totalmente falsa, defienden obstinadamente que las palabras de Jesucristo no pueden tener el sentido atribuido por los católicos, no está fuera de lugar el haber

mostrado aquí y de modo compendiado que el sentido atribuido por los católicos es claro, razonable y conforme con el lenguaje común de todos los hombres.//

CAPITULO XIII (X) *

Observaciones que permiten reconocer si las proposiciones son universales o particulares

138 [195] Pueden hacerse algunas observaciones semejantes a las que han sido formuladas con el fin de identificar el sujeto y el atributo y no menos necesarias, pero relacionadas con la universalidad y particularidad.

Observación primera: Es preciso distinguir dos especies de universalidad; una, puede denominarse metafísica y, la otra, moral.

Entiendo por universalidad metafísica aquella universalidad que es perfecta y carece de excepción, tal como *todo hombre es un ser vivo* carece de excepción.

Entiendo por universalidad moral aquella que
139 posee alguna excepción, ya que en cuestiones morales es suficiente que las actuaciones sean de una forma determinada por lo general, *ut plurimum,* como lo que San Pablo narra y aprueba:

> *Cretenses semper mendaces, mala bestia, ventres pigri* [65].

O bien como lo que nos dice el mismo apóstol: *Omnes quae sua sunt quaerunt, non quae Jesu Christi* [66].

* Este capítulo sí que formaba parte de la copia o manuscrito existente en la Biblioteca Nacional de Francia. Ahora bien existe una considerable variante, adición, que hemos consignado entre ///.../// ; al igual que en otros casos. A su vez, el texto comprendido entre paréntesis fue suprimido con posterioridad a la edición de 1662.

O bien lo que nos dice (un autor de la antigüedad) [Horacio]: *Omnibus hoc vitium est cantoribus, ut nolint cantare rogati, iniussi numquam desistant* [67].

O bien lo que se dice de ordinario: *Que a todas las mujeres les agrada hablar mucho; que todos los jóvenes son (ligeros e) inconstantes; que todos los ancianos alaban el tiempo pasado.*

En todas estas proposiciones basta con que de
[196] ordinario sea así, en rigor, no debe concluirse nada a partir de ellas.

Como estas proposiciones son generales pero lo son de modo tal que cabe la excepción, podría acontecer que la conclusión fuera falsa. Así, no se habría podido atribuir a cada cretense en particular el que hubiera sido un mentiroso y una mala bestia, aunque el apóstol muestre su acuerdo en general con este verso de uno de los poetas: *Los cretenses son unos mentirosos, unas malas bestias y unas panzas holgazanas;* podrían existir en aquella isla algunos hombres que no tuviesen esos vicios, comunes a todos los otros.

Así pues, ante estas proposiciones que sólo son moralmente universales, se debe proceder con cir-
140 cunspección para, por una parte, no extraer de ellas conclusiones particulares sino con gran tino; por otra parte, no deben contradecirse ni rechazarse como proposiciones falsas aun cuando pudieran oponerse instancias en las que no se da tal cosa, más bien hemos de satisfacernos, si se les otorga excesiva generalidad, con mostrar que no deben entenderse con total exactitud.

Observación segunda: Hay proposiciones que deben ser consideradas metafísicamente universales, aunque pudieran tener excepciones cuando, en el uso ordinario, estas excepciones extraordinarias no se estima que deban ser comprendidas en estos términos universales, como si digo: *Todos los hombres sólo tienen dos brazos;* esta proposición, en el uso ordinario, debe ser considerada verdadera. Y sería discutir sin necesidad el oponer que han existido monstruos que, sin dejar de ser hombres, han tenido cuatro brazos

porque se comprende con claridad que en estas proposiciones generales no se habla de los monstruos y también se comprende que se desea afirmar que los hom-
[197] bres sólo tienen dos brazos cuando se mantiene el orden de la naturaleza. También se puede afirmar que todos los hombres utilizan sonidos para expresar sus pensamientos y que, sin embargo, no todos utilizan para ello la escritura; en este caso no llega a ser una objeción razonable el oponer que existen mudos con el fin de hallar falsedad en esta proposición. Es así porque, sin llegar a expresarlo, se comprende que tal afirmación debe referirse a aquellos que no poseen impedimento natural alguno para utilizar sonidos o bien para aprenderlos, como es el caso de los sordos o, finalmente, para expresarlos, como es el caso de los mudos.

141 OBSERVACIÓN TERCERA: Hay proposiciones que sólo son universales entendidas de *generibus singulorum* y no de *singulis generum,* como dicen los filósofos; es decir, de todas las especies de algún género y no de todos los particulares de cada una de estas especies. Así se dice que todos los animales fueron salvados en el Arca de Noé, porque salvó a algunos ejemplares de todas las especies; también Jesucristo dice de los fariseos que pagaba diezmo de todas las hierbas, *decimatis omne olus,* no porque pagasen diezmo de todas las hierbas que crecían en el mundo, sino porque no había especie de hierbas en Judea de la que no se pagase diezmo; igualmente San Pablo dice: *Sicut et ego omnibus per omnia placeo,* es decir, que procuraba agradar a todo tipo de personas, judíos, gentiles y creyentes, aunque no agradase a sus perseguidores que eran tan numerosos; de igual modo se dice que *este hombre ha pasado por todos los oficios,* es decir, por todo tipo de oficios.

[198] OBSERVACIÓN CUARTA: Hay proposiciones que son universales porque sus sujetos deben ser considerados como determinados por una parte del atributo; digo por una parte del atributo, ya que sería ridículo que lo fueran por todo el atributo, tal y como quien

pretendiera que esta proposición, *Todos los hombres son justos,* es verdadera porque la entendiese en un sentido según el cual todos los hombres justos son justos, lo cual sería vano. Pero cuando el atributo es complejo y consta de dos partes como en esta proposición,
142 *todos los hombres son justos por la gracia de Jesucristo,* entonces puede pretenderse con razón que el término *justos* está sobreentendido en el sujeto, aunque no figure expresado en él mismo, ya que es bastante claro que solamente se quiere decir que todos los hombres que son justos, sólo lo son por la gracia de Jesucristo. Y así, esta proposición es verdadera con todo rigor aunque parezca falsa si sólo se considera lo que está expresado en el sujeto, pues existen muchos malvados y pecadores. Hay un gran número de proposiciones en la Escritura que deben ser comprendidas en este sentido y, entre otras, la que nos dice San Pablo: *Como en Adam hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados.* Debe entenderse de acuerdo con esta observación, pues es cierto que una infinidad de paganos que han muerto siendo infieles, no han sido vivificados por Jesucristo y no tendrán participación en la vida gloriosa de la que San Pablo nos habla en este pasaje. Así, el significado de lo que dice el apóstol es que, como todos los que mueren, mueren por Adam, también todos los que son vivifica-
[199] dos, lo son por Jesucristo.

///También hay numerosas proposiciones que sólo son moralmente universales en la forma que ya hemos expuesto; así, cuando se dice *los franceses son buenos soldados, los holandeses son buenos marineros* [*los flamencos son buenos pintores*], *los italianos son buenos comediantes,* se quiere afirmar que los franceses que son soldados suelen ser, por lo general, buenos soldados y así en los otros casos.

143 OBSERVACIÓN QUINTA: No se debe pensar que la única señal de particularidad es la que ofrecen las palabras *quidam, aliquis, alguno* y otras semejantes. Por el contrario, estas palabras son de uso poco frecuente, sobre todo en francés.

La partícula *des* o *de,* plural del artículo *un,* según la nueva observación realizada en la Gramática General [68], da lugar a que los nombres se tomen particularmente, mientras que, por lo general, cuando son precedidos del artículo *les* cobran valor general. Esta es la razón por la que hay una gran diferencia entre las proposiciones siguientes: *Les Medecins croyent maintenant qu'il est bon de boire pendant le chaud de la fievre; des Medecins croyent maintenant que la sang ne se fait point dans le foie.* Hay tal diferencia, pues, *les Medecins* en la primera de estas proposiciones significa el común de los médicos de hoy; *des Medecins* en la segunda solamente señala a algunos médicos.

Pero frecuentemente la expresión *il y a* precede a *des, de, un,* como *il y a des Medecins;* esta construcción se realiza de dos formas.

La primera, disponiendo solamente a continuación de *des* o de *un* el sustantivo, sujeto de la proposición, y un adjetivo, el atributo de la misma, dispues-
[200] to antes o después del sustantivo, como *Il y a des douleurs salutaires, Il y a des plaisirs funestes, Il y a des faux amis, Il y a una humilité genereuse, Il y a des vices couverts de l'apparence de la vertu.* Así es como se expresa en francés lo que se expresa mediante *algo-alguno,* según el estilo de la escuela: *Algunos dolores son saludables, alguna humildad es generosa* y así en otros casos.

La segunda forma de realizar esta construcción es uniendo el adjetivo al sustantivo mediante un *qui:*
144 *Il y a des craintes qui sont raisonnables.* Pero este relativo no impide que estas proposiciones, según el sentido, puedan ser simples, aunque sean complejas según la expresión. Pues es como si se dijese simplemente: *Quelques craintes sont raisonnables.* Estas formas de expresarse son más comunes que las precedentes: *Il y a des hommes qui n'aiment qu'eux mêmes; Il y a des Chretiens qui sont indignes de ce nom* [69].

También se utiliza en latín una forma de expresión semejante. Así, en Horacio leemos:

Sunt quibus in satyra videor nimis acer, et ultra Legem tendere opus [70].

Hubiera dado lo mismo expresarse así: *Quidam existimant me nimis acrem esse in satyra. (Il y en qui me croient trop piquant dans la satyre.)*

De igual modo puede leerse en la Escritura: *Est qui nequiter se humiliat.* Hay quien se humilla de mal grado [71].

También se puede formar una proposición particular mediante *omnis-tout* junto con una negación, existiendo en este caso una diferencia entre latín y francés; en un caso, la negación precede a omnis y, en el otro, sigue a tout: *Nos omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum caelorum,* Tous ceux qui
[201] me disent, Signeur, Seigneur, n'entreront point dans le Royaume des Cieux, *Non omne peccatum est crimen,* Tout peché n'est pas un crime [72].

Sin embargo, en hebreo es frecuente utilizar *nullus* en vez de *non omnis,* como en el Salmo: *Non iustificabimur in conspectu tuo omnis vivens,* nul homme vivant ne se justifiera devant Dieu [73]. Esto es así porque la negación sólo recae en este caso sobre el
145 verbo y no sobre omnis (con frecuencia, en estas expresiones afecta tanto a lo uno como a lo otro, lo que quizá no ha sido observado. Pues diciendo *non omnis amicus est fidelis,* si la negación sólo afectase al verbo, entonces se negaría el atributo *fiel* de todo amigo, lo que no se desea afirmar; si no afectase al verbo, sino sólo a *omnis,* entonces la proposición sería afirmativa y se afirmaría el atributo *fiel* de algún amigo, lo que no es la intención de quien dice que todo amigo no es fiel, pues es claro que no pretende decir que algún amigo es fiel, sino más bien que algún amigo no es fiel).///

OBSERVACIÓN SEXTA: Estas son algunas observaciones bastante útiles cuando hay algún término universal como *todo, ninguno,* etc. Pero cuando no hay ninguno de estos términos y ninguno que signifique explícitamente particularidad, como cuando afirmo,

el hombre es racional, el hombre es justo, nos encontramos ante una célebre cuestión debatida por los filósofos: La de si estas proposiciones, que son denominadas por ellos *indefinidas,* deben ser consideradas universales o particulares; cuestión que se plantea cuando se presentan aisladas o el discurso subsiguiente a ellas no las determina en ninguno de los sentidos, pues es indudable que se debe decidir el sentido de una proposición, cuando posee alguna ambigüedad, a partir del discurso pronunciado por quien se sirve de ella.

La mayor parte de los filósofos defienden que esta clase de proposición, considerada en sí misma,
146 debe ser estimada como proposición universal en materia necesaria y como proposición particular en materia contingente.

Aprecio que personas destacadas defienden esta máxima y, sin embargo, es muy falsa; por el contrario, es preciso afirmar que cuando se atribuye alguna cualidad a un término común, la proposición indefinida debe ser considerada universal, cualquiera que fuere
[202] la materia. Así, en materia contingente, no debe ser considerada como proposición particular, sino como una proposición universal que es falsa en algunos casos. Este es el juicio natural que todos los hombres hacen, rechazándolas como falsas cuando no son verdaderas en general, al menos con una generalidad moral, pues los hombres se satisfacen con este tipo de generalidad en los discursos que desarrollan en torno a los asuntos del mundo.

Pues, quién admitiría que se dijese *los osos son blancos, los hombres son negros, los parisinos son muy corteses, los polacos son socinianos, los ingleses son quáqueros?* Y, no obstante, según la distinción de estos filósofos, estas proposiciones indefinidas en materia contingente, deberían ser consideradas como proposiciones particulares. Es verdadero que hay algunos osos blancos como los de Nueva Zelanda; algunos hombres negros como los etíopes; algunos parisinos que son corteses; algunos polacos que son socinianos
147 y algunos ingleses que son quáqueros. Es, pues, claro

que, cualquiera que fuere la materia, las proposiciones indefinidas de esta clase son consideradas universales, satisfaciéndose los hombres con una universalidad moral cuando se refieren a materia contingente. Por ello se dice, siendo correcto, que *los franceses son valientes, los italianos son sospechosos, los alemanes son corpulentos, los orientales son voluptuosos,* aunque esto no sea verdadero de todos los particulares, ya que nos satisfacemos con que sea verdadero de la mayor parte.

Cabe, pues, otra distinción que es más razonable: estas proposiciones indefinidas son universales cuando expresan alguna doctrina, como cuando se dice:
[203] *Los ángeles no tienen cuerpo,* y son particulares cuando expresan hechos y narraciones. Así, cuando se dice en el Evangelio: *Milites plectentes coronam de spinis, imposuerunt capiti eius.* Bien claro es que esto sólo debe entenderse referido a algunos soldados y no a todos los soldados. La razón de ello es que en materia de acciones singulares, especialmente cuando están determinadas temporalmente, no convienen a un término común sino porque han sido realizadas por algunos individuos cuya idea distinta está en el espíritu de quienes formulan estas proposiciones. Juzgando, pues, esto correctamente, estas proposiciones son más bien singulares que particulares, tal como se podrá juzgar a partir de lo que ha sido expuesto de los términos complejos, según el sentido tanto en la parte primera, capítulo 7 * como en la parte segunda, capítulo 6.

OBSERVACIÓN SÉPTIMA: Los nombres de *cuer-*
148 *po, comunidad, pueblo,* siendo tomados colectivamente, tal y como generalmente son tomados, para todo el cuerpo, toda la comunidad y todo el pueblo, no dan lugar a que las proposiciones de las que forman parte sean universales, ni aún menos particulares, sino más bien singulares. Así, cuando digo *los romanos vencieron a los cartagineses, los venecianos luchan contra el turco, los jueces de un pueblo han condenado a un*

* En nuestra edición *CAPITULO VIII (VII).*

criminal, no son proposiciones universales, pues podría afirmarse de cada romano que habría vencido a los cartagineses, lo que sería falso. Y tampoco son particulares, pues este tipo de proposición quiere decir más que si yo dijese que algunos romanos vencieron a los cartagineses; más bien son singulares porque cada pueblo se considera como una persona moral, que
[204] perdura a través de los siglos, que subsiste en cuanto forma un estado y que actúa a lo largo del tiempo a través de aquellos que lo forman tal como el cuerpo actúa mediante sus miembros. Por ello se dice que los romanos que fueron vencidos por los galos que tomaron Roma, vencieron a los galos en tiempos de César, atribuyendo, de este modo, al mismo término *romanos* el haber sido vencidos en una época y el haber sido vencedores en otra distinta, aunque algunos no vivieran en una y otra época. Así se aprecia sobre lo que se funda la vanidad que cada uno siente por las heroicas hazañas de su nación, a las que nada aportó, vanidad que es tan necia como podría ser la vanidad de un oído que, siendo sordo, se vanagloriase de la vivacidad de los ojos o de la destreza de las manos.

//CAPITULO XIV

Sobre las proposiciones en las que asignamos a los signos el nombre de cosas [1683]

Hemos expuesto en la primera parte de esta obra que algunas ideas lo son de cosas y que otras lo son de signos. En el caso de que estas ideas de signo, unidas a palabras, formen proposiciones, acontece algo que es importante examinar en este lugar y que, propiamente, pertenece a la lógica; esto es, que, en ocasiones, se afirma que el signo *es* la cosa significada. Ahora se trata de establecer cuándo está permitido hablar de este modo, principalmente en relación

con los signos de institución, pues en relación con los signos naturales no hay dificultad; la relación tan patente que hay entre este último tipo de signos y las cosas, claramente indica que cuando afirmamos del signo la cosa significada, no queremos decir que este signo sea realmente esta cosa, sino que la es en tanto
[205] que la significa y en tanto que figura de ella. Y podrá decirse, hablando de forma improvisada y simple, de un retrato de César que el retrato es César y de un mapa de Italia que el mapa es Italia.

Así pues, sólo es necesario indagar la regla que permite afirmar las cosas significadas de sus signos en relación con los signos de institución, pues éstos no advierten mediante una relación patente del sentido en el que se entienden estas proposiciones; esta cuestión ha dado lugar a no pocas disputas [74].

Algunos estiman que podría hacerse con total libertad el afirmar de un signo que es la cosa significada y que basta para mostrar que una proposición es razonable, entendiéndola en un sentido de figura y signo, el afirmar que es corriente dar a los signos el nombre de la cosa significada. Y, sin embargo, esto no es verdad: hay una infinidad de proposiciones que resultarían extravagantes si se otorgase a los signos el nombre de las cosas significadas, es más, esto no se hace porque tales proposiciones son extravagantes. Así, un hombre que hubiera acordado sólo para sí y consigo mismo que unas cosas significan otras, haría el ridículo si, olvidando el advertir de tales convenciones a los demás, se tomase la libertad de dar a estos signos surgidos en su fantasía el nombre de cosas y dijese, por ejemplo, que una piedra es un caballo y un asno un rey de Persia, fundándose en que hubiese acordado para sí y consigo mismo tales signos. Así pues, la primera regla que debemos respetar en este asunto es el que no está permitido dar a los signos el nombre de cosas con entera libertad.

La segunda regla, que es una especie de desarrollo de esta primera, nos indica que la incompatibilidad, por sí misma, de los términos de una proposición no es una razón suficiente para guiar el enten-

dimiento al sentido de signo y para llegar a concluir
[206] que una proposición, no pudiendo ser comprendida en sentido propio deba, en consecuencia, explicarse en un sentido simbólico. En caso contrario, no habría proposiciones de éstas que fuesen extravagantes; cuando más imposible fuere el comprenderlas en el sentido propio, más fácilmente se recaería en el sentido de signo lo que, sin embargo, no acontece. Pues ¿quién aceptaría que, sin mediar advertencia alguna y en virtud solamente de un uso conocido por quien lo establece, se dijese que el mar es el cielo, que la tierra es la luna o que un árbol es un rey? ¿Quién no acierta a comprender que el medio más rápido para adquirir reputación de locura sería éste, pretender introducir este lenguaje en el mundo? Así pues, es preciso que aquel a quien hablemos esté preparado de una cierta forma para que sea correcto utilizar este tipo de proposiciones; a la vez, es preciso notar que hay prevenciones que, ciertamente, son insuficientes y que hay otras que, ciertamente, son adecuadas.

1. Las relaciones remotas entre el signo y la cosa significada que ni se presentan ante los sentidos ni se descubren ante la primera consideración del entendimiento y que sólo llegan a ser conocidas a través de la meditación, no bastan, en modo alguno, para dar a los signos el nombre de las cosas significadas, pues pocas son las cosas entre las que no pudieran hallarse relaciones de esta clase. Y es claro que las relaciones que sólo con dificultad llegan a conocerse, no bastan para conducir al sentido figurado.

2. No es suficiente para dar a un signo el nombre de la cosa significada en el primer uso que se hace de él, el saber que aquellos a quienes se habla ya lo consideran como signo de otra cosa totalmente diferente. Se sabe, por ejemplo, que el laurel es símbolo de la victoria y que el olivo lo es de la paz; pero, aunque seamos conocedores de esto, no estamos preparados, en modo alguno, para estimar correcto que un hombre, al que le agradase hacer al laurel signo
[207] del rey de la China y al olivo del Gran Turco, dijese

de forma repentina mientras se pasea por un jardín: Ved este laurel, es el rey de la China y, esta rama de olivo, es el Gran Turco.

3. Toda preparación que sólo alerta al espíritu a esperar algo inusitado, sin disponerle a considerar, en concreto, una cosa como signo, no basta, en modo alguno, para autorizar el derecho a atribuir a este signo el nombre de la cosa significada en la primera institución. La razón de ello es clara: no hay relación alguna, directa y próxima, entre la idea de lo inusitado y la idea de signo; así pues, una idea no conduce a la otra.

Pero, ciertamente, es una preparación suficiente para dar a los signos el nombre de las cosas cuando se ve que aquellos a quienes se habla, estando considerando ciertas cosas como signos, tienen solamente dificultad en conocer qué significan.

Por ello, José pudo responder al Faraón que las siete vacas gordas y las siete espigas granadas, vistas en sueños, eran siete años de abundancia; las siete vacas flacas y las siete espigas vacías, significaban siete años de esterilidad. José pudo responder de este modo porque comprendía que el Faraón sólo tenía esta dificultad y que la pregunta que dentro de sí le hacía era ésta: ¿Qué significan estas vacas gordas y flacas, esas espigas granadas y esas otras vacías?

De igual modo, Daniel respondió muy razonablemente a Nabucodonosos cuando le dijo que él era la cabeza de oro: Nabucodonosor le había descrito el sueño que había tenido en el que vio una estatua que tenía la cabeza de oro y también le había preguntado su significación.

Así, cuando se ha propuesto una parábola y se procede a explicarla, aquellos a quienes se habla ya
[208] consideran cuanto integra esta parábola como signos; es, pues, correcto, al explicar cada parte, dar al signo el nombre de la cosa significada.

Así, habiendo concedido Dios al profeta Ezequiel la visión de un campo lleno de muertos y distinguiendo los profetas las visiones de las realidades, estando, a la vez, acostumbrados a tomarlas como sig-

nos, Dios le habló muy inteligentemente cuando le dijo que *esos huesos eran la casa de Israel;* es decir, que la significaban.

Estas son preparaciones adecuadas; como no se conocen otros ejemplos en los que se convenga que se haya dado al signo el nombre de la cosa significada que aquellos en los que ellas se encuentran, puede obtenerse esta máxima de sentido común: sólo se debe dar a los signos el nombre de las cosas cuando exista razón para suponer que ya se consideran como signos y cuando ya se conozca que los otros tienen dificultades para saber no lo que son, sino lo que significan.

Pero, como la mayor parte de las reglas morales tienen excepciones, cabría dudar si no sería necesario establecer una excepción a esta regla en un solo caso: cuando la cosa significada es tal que exige, en cierto modo, ser expresada mediante un signo, de suerte que tan pronto como se pronuncia el nombre de esta cosa, el espíritu concibe de modo inmediato que el sujeto al cual se le ha unido debe designarla. Así, como las alianzas son, por lo general, establecidas mediante signos externos, si se afirmase la palabra *alianza* de alguna cosa exterior, el espíritu podría ser llevado a concebir que se afirmase de ella como de su signo; de suerte que cuando leemos en la Escritura
[209] que *La circuncisión es la alianza,* puede ser que nada hubiera en ello de sorprendente; es así, pues la alianza lleva la idea del signo sobre la cosa a la que está unida. Y así como aquel que escucha una proposición concibe el atributo y las cualidades del atributo antes de que realice la unión con el sujeto, de igual modo puede suponerse que quien oye esta proposición, *La Circuncisión es la alianza,* está suficientemente preparado para concebir que la circuncisión no es alianza sino en cuanto signo; la palabra *alianza* ha dado lugar a que formemos esta idea no antes de que sea pronunciada sino antes de que, en su espíritu, fuese unida con la palabra *circuncisión.*

He dicho que se podría creer que las cosas que, por conveniencia de la razón, requieren el ser señaladas mediante signos, serían una excepción de la

regla establecida; regla que exige una preparación procedente que lleve a considerar el signo como signo con el fin de que se pudiera afirmar de él la cosa significada. Se afirma esto, pues, también podría opinarse de forma contraria, ya que, en primer lugar, esta proposición, *la circuncisión es la alianza,* no se encuentra en la Escritura donde solamente se dice: *He aquí la alianza que observaréis entre vosotros, vuestra descendencia y yo: todo macho nacido entre vosotros será circunciso.* Así pues, no se ha dicho que la circuncisión es la alianza, sino que la circuncisión ha sido establecida en este pasaje como condición de la alianza. Verdad es que Dios exigía esta condición con el fin de que la circuncisión fuese signo de la alianza, tal como fue expresado en el versículo siguiente: *ut sit in signum foederis.* Pero con el fin de que la circuncisión fuese signo era preciso realizar la observación y hacer de ella la condición de la alianza; esto es lo que ha sido expresado en el versículo indicado.

Las palabras de San Lucas, *este cáliz es la nueva alianza en mi sangre,* que también se aducen como excepción de la regla, aún aportan una evidencia menor para confirmar esta excepción, pues, traduciéndo-
[210] lo literalmente, leemos en San Lucas: *Este cáliz es el nuevo Testamento en mi sangre.* Como la palabra testamento no significa solamente la última voluntad del Testador, sino que también y con mayor propiedad significa el instrumento que la establece, no hay figura alguna en llamar al cáliz de la sangre de Jesucristo, *Testamento,* porque propiamente es la señal, la prenda y el signo de la última voluntad de Jesucristo, el instrumento de la nueva alianza.

Sea como fuere, siendo, por una parte, esta excepción dudosa y siendo, por otra parte, muy rara y, a la vez, siendo pocas las cosas que exigen por sí mismas el ser indicadas mediante signos, la regla expuesta puede usarse y aplicarse respecto de todas las cosas que no tienen esta cualidad y que los hombres no han acostumbrado a señalar utilizando signos de institución. Preciso es recordar este principio de equidad: la mayor parte de las reglas, aunque tienen ex-

cepciones no dejan por ello de tener su fuerza en aquellos casos que no están comprendidos en la excepción.

Mediante estas reglas es preciso decidir esta importante cuestión: si se puede dar a estas palabras, *Esto es mi Cuerpo,* un significado simbólico o, más bien, si mediante estas mismas reglas han de entenderse como toda la tierra ya ha decidido y todas las naciones del mundo han sido naturalmente llevadas a tomarlas: en sentido real y excluyendo el sentido figurado de su significado. Pues los apóstoles no mirando el pan como un signo y no teniendo dificultad alguna en entender las palabras, Jesucristo no habría podido
[211] dar a los signos el nombre de cosas sin hablar de modo contrario al uso de todos los hombres y sin inducirlos a error. Los apóstoles podían, quizá, considerar lo que acontecía como algo grande e inusitado; pero esto no basta.

Nada más tengo que observar sobre este tema: el de los signos a los que se da el nombre de cosas; únicamente que es preciso distinguir con mucho cuidado entre las expresiones en las que se utiliza el nombre de la cosa significada para referirse a su signo, como cuando a un cuadro en el que se representa a Alejandro se le denomina mediante el nombre de Alejandro, y aquellas otras expresiones en las que, siendo señalado el signo mediante su nombre propio o bien mediante un pronombre, se afirma de él la cosa significada. Esta regla, que es preciso que el espíritu de aquellos a quienes se habla considere ya el signo como signo y tenga dificultad en conocer de qué es signo, no se extiende, en modo alguno, al primer tipo de expresiones; sólo al segundo-tipo en el que se afirma de modo expreso y del signo la cosa significada. Pues sólo se utilizan estas expresiones para mostrar a sus interlocutores lo que significa el signo y sólo se procede de esta forma cuando los hombres están suficientemente preparados para concebir que el signo sólo es la cosa significada simbólicamente y en cuanto que la significa.//

149

CAPITULO XV (XI)

Sobre dos clases de proposiciones que son muy utilizadas en las ciencias, la división y la definición. En primer lugar, sobre la división *

Es necesario exponer alguna consideración sobre dos clases de proposiciones que son muy utilizadas en las ciencias: la división y la definición.

La división es la escisión de un todo en lo que contiene.

[212] Pero como hay dos clases de *todo,* también hay dos clases de división. Hay un todo compuesto de varias partes que son realmente distintas; este tipo es denominado en latín *totum* y sus partes son llamadas *partes integrantes.* La división de este tipo de todo se denomina propiamente *partición,* tal y como cuando se divide un edificio en sus apartamentos, una villa en sus barrios, un reino o un Estado en sus provincias, el hombre en cuerpo y alma, el cuerpo en sus distintos miembros. La única regla de esta división es la que obliga a realizar enumeraciones muy exactas y en las que nada se omita.

El otro tipo de todo se denomina en latín *omne* y sus partes se denominan *partes subjetivas* o *inferiores,* porque este todo es un término común y sus partes son los sujetos comprendidos en su extensión; así, la palabra *animal* es un todo de esta índole, cuyos
150 inferiores, como *hombre* y *bestia* comprendidos en su extensión, son partes subjetivas. Ese tipo de división recibe propiamente el nombre de división y pueden observarse cuatro tipos.

El primer tipo de división se da cuando se divide el género de acuerdo con sus especies: *toda sustancia es cuerpo o espíritu; todo animal es hombre o bestia.*

---

* Este capítulo no aparece en el manuscrito (BN. número 19915).

El segundo tipo tiene lugar cuando se divide el género según sus diferencias: *todo animal es racional o irracional; todo número es par o impar; toda proposición es verdadera o falsa; toda línea es recta o curva.*

Estamos ante el tercer tipo cuando se divide un sujeto común según los accidentes opuestos de que es capaz, o bien según sus diversos inferiores, o bien según diversos tiempos. Así, *todo astro es luminoso por*
[213] *sí mismo o sólo lo es por reflexión; todo cuerpo está en movimiento o en reposo; todos los franceses son nobles o plebeyos; todo hombre está sano o enfermo; todos los hombres se expresan utilizando sólo la palabra o la escritura además de la palabra.*

Estamos ante el cuarto tipo de división cuando la división lo es de un accidente según los diversos sujetos que poseen este accidente, como la división de los bienes en bienes del espíritu y del cuerpo.

Las reglas de la división son las siguientes. La primera, que la división sea completa, es decir, que los miembros de la división comprendan toda la extensión del término que se divide, tal y como *par* e *impar* comprenden toda la extensión de término número, no habiendo número alguno que no sea par o impar. Nada hay que dé lugar a tantos razonamientos falsos como el no prestar atención a esta regla; lo que
151 induce a error es que, con frecuencia, hay términos opuestos de modo tal que no parecen admitir medio, cuando, en realidad, lo poseen. Así, entre ignorante y sabio hay un cierto grado de conocimiento que si bien separa a un hombre del grupo de los ignorantes, sin embargo, no le hace pertenecer al grupo de los doctos. De igual modo, entre vicioso y virtuoso hay un cierto estado del que se puede decir lo mismo que Tácito dijo de Galba: *magis extra vitia quam cum virtutibus;* es así, pues hay personas que no teniendo vicios groseros no son llamadas viciosas y que no haciendo el bien, tampoco pueden ser llamadas virtuosas, aunque, ante los ojos de Dios, sea un gran vicio el no tener virtud. Entre sano y enfermo se encuentra el estado del hombre indispuesto o convaleciente; entre el

día y la noche, el crepúsculo; entre los vicios opuestos hay el medio propio de la virtud, tal como la piedad
[214] entre la impiedad y la superstición. Es más, en algunas ocasiones hay un doble medio tal, y como entre la avaricia y la prodigalidad se encuentra la liberalidad y una laudable economía; entre la timidez que de todo se asusta y la temeridad que ante nada siente temor, hay la generosidad que no se aterra de los peligros y una razonable precaución que nos induce a evitar aquellos peligros a los que no es razonable exponerse.

La segunda regla de la división, consecuencia de la primera, indica que los miembros de la división han de ser opuestos, tal como lo son *par* e *impar, racional* e *irracional.* Pero es preciso destacar lo que ya ha sido expuesto: no es necesario que todas las diferencias entre los miembros opuestos sean positivas;
152 basta con que una lo sea y con que la otra sea el género junto con la negación de la otra diferencia. Por esto mismo los miembros son ciertamente opuestos; así, la diferencia de la bestia con respecto al hombre sólo es la privación de la razón que no es algo positivo; el no-ser par sólo es la negación de la divisibilidad en dos partes iguales. El número primo nada tiene que no lo tenga el número compuesto, teniendo ambos la unidad como medida, aunque el llamado número primo sólo se distinga del compuesto en que sólo tiene la unidad como medida.

Sin embargo, es preciso manifestar que es mejor expresar, siempre que sea posible, las diferencias opuestas mediante términos positivos, puesto que de este modo se facilita la comprensión de los miembros de la división. Esta es la razón por la que es mucho más adecuada la división de la sustancia que piensa y sustancia extensa que la división más generalizada en sustancia material e inmaterial, o bien en sustancia corpórea e incorpórea, pues las palabras *inmaterial* e
[215] *incorpórea* sólo nos dan una idea muy imperfecta y muy confusa de aquello que se comprende mucho mejor mediante las palabras *sustancia que piensa.*

La tercera regla, consecuencia de la segunda, indica que uno de los miembros no debe estar contenido en el otro de modo tal que el otro pueda ser afirmado de él, aunque pudiera estar contenido de otra forma. Pues la línea está contenida en la superficie como
153 límite de la superficie y, a su vez, la superficie lo está en el sólido como límite del sólido. Ahora bien, esto no impide que la extensión se divida en línea, superficie y sólido, pues no se puede afirmar que la línea es superficie ni tampoco que la superficie es sólido. Por el contrario, no se puede dividir el número en par, impar y cuadrado, puesto que todo número cuadrado, siendo par o impar, está contenido en los dos primeros miembros.

Tampoco deben dividirse las opiniones en verdaderas, falsas y probables, puesto que toda opinión probable es verdadera o falsa. Pero, inicialmente, pueden dividirse en verdaderas y falsas y, a continuación, dividir las unas y las otras en ciertas y probables.

Ramus y sus partidarios se han atormentado con el fin de mostrar que todas las divisiones sólo deben de tener dos miembros. Si esto puede lograrse con facilidad es lo mejor; pero, siendo la claridad y la facilidad lo más digno de consideración en las ciencias, las divisiones con tres miembros no deben rechazarse: mucho menos han de repudiarse cuando son más naturales y cuando serían necesarias subdivisiones forzadas para realizar siempre divisiones con dos miembros. En tal caso, en vez de aliviar el entendimiento, principal fruto de la división, se le recarga con un gran
[216] número de subdivisiones, que son mucho más difíciles de retener; hubiese sido preferible obtener más miembros de lo que se divide. Por ejemplo, no es más
154 breve, más simple y más natural el afirmar *toda extensión es, o bien una línea, o bien superficie, o bien sólido,* que el decir, como lo hace Ramus, *magnitudo es línea, vel lineatum; lineatum est superficies vel solidum.*

Finalmente, puede destacarse que tan defectuoso es el no realizar bastantes divisiones como el operar demasiadas; lo uno agobia el entendimiento y

lo otro lo disipa en demasía. Crassot, estimable filósofo entre los comentaristas de Aristóteles, ha dañado su estudio con el excesivo número de divisiones. Así, se cae en la misma confusión que se ha pretendido evitar: *Confusum est quidquid in pulverem sectum est* [75].

CAPITULO XVI (XII)

Sobre la definición conocida como la definición de cosas *

Nos hemos referido ampliamente en la primera parte a las definiciones de nombre y hemos mostrado que no debían ser confundidas con las definiciones de cosas, porque las primeras definiciones son arbitrarias e incontestables mientras que las definiciones de cosas no dependen de nosotros sino de lo que está comprendido en la verdadera idea de una cosa; asi-
155 mismo, no deben considerarse como principios, sino como proposiciones que, con frecuencia, deben ser racionalmente confirmadas y que, además, pueden ser impugnadas. En este lugar sólo trataremos de este úl-
[217] timo tipo de definiciones.

Hay dos clases; una, denominada definición, es más exacta. La otra, denominada descripción, es menos exacta.

La más exacta es aquella que explica la naturaleza de una cosa mediante sus atributos esenciales; de ellos, los que posee en común con otros seres se denominan *género* y los que son propios se denominan *diferencia.*

De acuerdo con esto el hombre se define como un animal racional; el espíritu como una sustancia que

* Este capítulo no figura en el manuscrito (BN. número 19915).

piensa; el cuerpo como una sustancia extensa; Dios como el ser perfecto. Es preciso, en cuanto que ello sea posible, que figure como género en la definición el género próximo de lo definido y no sólo el género remoto.

En ocasiones también se define mediante las partes integrantes, como cuando se dice que el hombre es un ser compuesto de un alma y un cuerpo. Pero, en este caso, también hay algo que hace las veces de género como la palabra compuesto, siendo el resto de la definición lo que hace las veces de la diferencia.

La definición menos exacta, denominada descripción, es la que nos facilita un cierto conocimiento de una cosa mediante los accidentes que son propios de ella y que la determinan de un modo tal que nos da de ella una idea que permite distinguirla de otras cosas.

Este es el modo que se utiliza para describir las hierbas, los frutos, los animales, considerando para ello su aspecto, sus dimensiones, su color y otros accidentes semejantes a éstos. De esta índole son las descripciones que realizan los poetas y los oradores.

156 También algunas definiciones o descripciones se realizan considerando las causas, la materia, la forma, el fin, etc..., como cuando se define un reloj como una máquina de hierro que está integrada por diver- [218] sas ruedas y cuyo movimiento regulado sirve para indicar las horas.

Tres son las condiciones necesarias para que una definición sea correcta: que sea universal, propia y clara.

1. Es preciso que la definición sea universal, es decir, que comprenda todo lo definido. Esta es la razón por la que no podemos estimar que la definición común de *tiempo,* esto es, la *medida del movimiento,* sea correcta, pues es muy verosímil que el tiempo sea tanto la medida del reposo como la del movimiento, ya que tanto se dice que una cosa ha estado un cierto tiempo en reposo como que ha estado en movimiento durante un cierto tiempo; así pues, parece que el tiempo sólo es la duración de la creatura, cualquiera que fuere el estado en que estuviere.

2. Es preciso que toda definición sea propia, es decir, que sólo convenga a lo definido. Esta es la razón por la que no parece que sea correcta la definición generalmente aceptada de elementos, esto es, cuerpo simple corruptible; es así, pues los cuerpos celestes no siendo menos simples, según la opinión de estos filósofos, que los elementos no se tiene razón alguna para creer que no se produzcan en los cielos alteraciones semejantes a las que se producen en la tierra, ya que, sin hablar de los cometas, de los que ahora sabemos que no se forman mediante exhalaciones de la tierra, tal como Aristóteles había imaginado, se han descubierto manchas en el sol que se for- 157 man y se disipan de igual modo que lo hacen las nubes, aunque sean de dimensiones superiores.

3. También es preciso que toda definición sea clara; es decir, nos ha de servir para alcanzar una idea [219] más clara y más distinta de la cosa que se define y, a la vez, nos ha de facilitar, en la medida de lo posible, la comprensión de su naturaleza de modo que nos pueda ayudar a explicar sus principales propiedades. Esta es la cualidad que debe considerarse de modo prioritario en las definiciones y la que no cumplen muchas de las definiciones que Aristóteles formuló [76]

Pues, ¿quién es el que ha comprendido mejor la naturaleza del movimiento mediante esta definición: *actus entis in potentia quatenus in potentia* —el acto de un ser en potencia en cuanto que está en potencia—? ¿La idea que la misma naturaleza nos ha proporcionado no es cien veces más clara? ¿A quién ha servido la definición de Aristóteles para explicar alguna de las propiedades del movimiento?

De igual modo, no son más acertadas las cuatro conocidas definiciones de las cuatro cualidades primeras: *lo seco, lo húmedo, lo caliente* y *lo frío.*

Lo seco, se dice, es aquello que se mantiene con facilidad dentro de sus límites y con dificultad dentro de los de otro cuerpo: *quod suo termino facile continetur, dificulter alieno.*

Por el contrario, se dice que *lo húmedo* es aquello que es fácilmente contenido dentro de los límites de otro cuerpo y difícilmente dentro de los suyos: *quod suo termino difficulter continetur, facile alieno.*

158 Pero, estas dos definiciones convienen mejor a los cuerpos duros y líquidos que a los cuerpos secos y a los cuerpos húmedos. Pues se dice que un aire es seco y que otro aire es húmedo, aunque fácilmente sea contenido dentro de los límites de otro cuerpo porque siempre es líquido. Además no se comprende cómo Aristóteles ha podido defender que el fuego, es decir, la llama fuera seca, ateniéndose a esta definición, ya
[220] que fácilmente se acomoda a los límites de cualquier otro cuerpo; por ello, Virgilio considera que el fuego es líquido: *et liquidi simul ignis.* Asimismo, es una sutileza vana el afirmar como lo hace Campanella, que el fuego estando encerrado *aut rumpit, aut rumpitur,* pues esto no acontece en virtud de su pretendida sequedad, sino porque el humo que desprende acaba ahogándole. Por esta misma razón se acomodará mejor a los límites de cualquier otro cuerpo si existe alguna obertura por donde expulsa cuanto se desprende de él sin cesar.

Aristóteles define *lo caliente* como aquello que reúne los cuerpos homogéneos y que separa los cuerpos heterogéneos: *quod congregat homogenea, et disgregat heterogenea.*

Define *lo frío* como aquello que reúne los cuerpos heterogéneos y que separa los semejantes: *quod congregat heterogenea, et disgregat homogenea.* Esto, en algunas ocasiones, conviene al calor y al frío, pero no conviene siempre y, además, en nada contribuye a que comprendamos la verdadera causa en virtud de la cual decimos que un cuerpo es caliente y que otro
159 es frío. De suerte que el canciller Bacon tenía razón al afirmar que estas definiciones eran semejantes a las que podrían formularse de un hombre al definirlo como *un animal que usa zapatos y cultiva las viñas.* También Aristóteles definió la naturaleza como *principium motus et quietis in eo in quo est,* —el principio del movimiento y del reposo es aquel cuerpo en el que es inmanente—. Esto sólo se funda en una imaginación que tuvo y, según la cual, los seres naturales se distinguían de los artificiales en que los seres naturales tenían en sí mismos el principio de su movimiento, cuando, por el contrario, los seres artificiales
[221] lo tenían fuera de ellos. Por el contrario, es evidente y cierto que ningún cuerpo puede darse a sí mismo el movimiento, puesto que, siendo indiferente la materia tanto al movimiento como al reposo, sólo puede ser determinado a lo uno u a lo otro en virtud de una causa distinta; no pudiendo recurrir al infinito, es necesariamente preciso que haya sido Dios el que ha imprimido el movimiento a la materia y que sea él quien la conserve.

La célebre definición del alma aún nos parece ser más defectuosa: *Actus primus corporis naturalis organici potentiam vitam habentis —el acto primero del cuerpo natural orgánico que tiene la vida en potencia—.* En primer lugar, no se sabe lo que ha querido definir, pues si es el alma, en tanto que es común a los hombres y a los animales, entonces es una quimera lo que ha definido, pues nada hay en común entre estos seres. En segundo lugar, ha explicado un término oscuro mediante otros cuatro o cinco términos que aún son más oscuros. Refiriéndonos sólo al término *vida,* la idea que se tiene de la vida no es menos
160 confusa que la que se tiene del alma, pues estos dos términos son tan ambiguos y equívocos el uno como el otro.

Estas son algunas de las reglas propias de la división y de la definición. Y, aunque nada sea más importante para las ciencias que el dividir y definir correctamente, no es necesario prolongar esta exposición porque el dividir y definir correctamente dependen mucho más del conocimiento que se posea de la materia que se estudia que de las reglas de la lógica.

CAPITULO XVII (XIII)

[222] SOBRE LA CONVERSIÓN DE LAS PROPOSICIONES, EXPLICANDO CON MAYOR PROFUNDIDAD LA NATURALEZA DE LA AFIRMACIÓN Y DE LA NEGACIÓN, DE LO QUE DEPENDE LA CONVERSIÓN. EN PRIMER LUGAR, SOBRE LA NATURALEZA DE LA AFIRMACIÓN

Los capítulos siguientes son un poco difíciles de comprender y sólo son necesarios para especular. Por ello, quienes no deseen agobiar su entendimiento con asuntos poco útiles con vistas a la práctica, pueden pasar por alto estos capítulos *

Hasta este momento no he querido tratar la conversión de las proposiciones porque sobre ello se fundamenta toda la argumentación que habremos de exponer en la parte siguiente de este tratado; por ello, hemos estimado oportuno no distanciar el tratamiento de esta materia del que hemos de ofrecer del razonamiento, aunque un tratamiento correcto nos obligue a retomar no sólo alguna cuestión de las que ya han sido expuestas sobre la afirmación y la negación, sino también a explicar a fondo la naturaleza
161 de la una y la otra.

(No es fácil entender ni incluso hacer comprender lo que acontece en nuestro espíritu cuando afirmamos algo; tampoco es fácil decidir si esto se realiza o no en virtud de una simple visión del entendimiento, acompañada de asentimiento, por la cual se representa bien la cosa mediante una sola idea teniendo un atributo determinado, o bien mediante dos ideas, una para el sujeto y otra para el atributo, y una cierta acción de entendimiento que une la una con la otra.)

* El capítulo presente sí que figura en el manuscrito de la Biblioteca Nacional, 19915; debe resaltarse, no obstante, que se incorpora a la edc. 1.ª después de *ser introducida esta observación.*

(Al menos), es cierto que no lograríamos expresar a otros una proposición si no utilizáramos dos ideas, una para el sujeto y otra para el atributo, y, a la vez, otra palabra que indicara la unión que nuestro entendimiento concibe entre estas ideas.

El mejor modo de expresar esta unión es mediante las mismas palabras que utilizamos para afirmar, cuando decimos que una cosa es otra.

Por ello, es claro que la naturaleza de la afirmación no es otra que la de unir e identificar, por decirlo así, el sujeto con el atributo, ya que esto es lo significado por la palabra *es.*

[223] También se sigue que pertenece a la naturaleza de la afirmación el afirmar el atributo de todo lo que es expresado por el sujeto y de acuerdo con la extensión que el sujeto tiene en la proposición. Así, cuando digo, *todo hombre es animal,* quiero afirmar y significar que todo aquel que es hombre, también es animal;
162 así, concibo el atributo animal como propio de todos los hombres.

Pero, si afirmo solamente que *algún hombre es justo,* no afirmo *justo* de todos los hombres; sólo de algún hombre.

De igual modo, es preciso que consideremos en este momento lo que ya hemos expuesto; debemos diferenciar en las ideas la comprehensión de la extensión, así como debemos destacar que la comprehensión indica los atributos contenidos en una idea y la extensión (los sujetos que participan y contienen esta idea según la comprensión) [los sujetos que contienen esta idea].

Se sigue de ello que una idea siempre es afirmada según su comprehensión porque, prescindiendo de alguno de sus atributos esenciales, se la destruye y aniquila de modo completo, no siendo, pues, ya la misma idea. Y, en consecuencia, cuando es afirmada, siempre lo es según toda su comprehensión. Así, cuando afirmo que *un rectángulo es un paralelogramo,* afirmo del rectángulo todo cuanto comprende la idea de paralelogramo. Y, si hubiese alguna nota de esta idea que no conviniese al rectángulo, se seguiría de ello que

la idea en sí misma no le convendría; sólo le convendría alguna de sus notas. Por lo tanto, la palabra paralelogramo, que significa la idea total debería ser negada y no afirmada del sujeto. Así pues, se ve que éste es el principio que rige todos los argumentos afirmativos.

Y, por el contrario, se sigue de ello que la idea
[224] del atributo no se toma en toda su extensión a menos que su extensión fuese menor que la extensión del su-
163 jeto. (Pues cuando afirmo, por ejemplo, que *todas las águilas vuelan,* no quiero afirmar que sólo las águilas vuelen; sólo afirmo el atributo de volar como propio de las águilas sin negar que también sea un atributo propio de otros pájaros.)

Si afirmo que *todos los impúdicos serán castigados,* no afirmo que sólo los impúdicos serán castigados, sino que forman parte de los que habrán de ser castigados.

Así pues, si bien la afirmación refiere la idea del atributo al sujeto como propia, sin embargo es el sujeto quien, propiamente, determina la extensión del atributo en la proposición afirmativa, y, a la vez, la identidad que establece considera al atributo como limitado dentro de una extensión igual a la del sujeto y no lo considera en toda su generalidad si el atributo tiene una extensión mayor que la del sujeto. Pues es verdad que todos los leones son animales, es decir, que cada uno de los leones contiene la idea de animal, pero no es verdad que los leones sean todos los animales.

He afirmado que el atributo no se toma en toda su generalidad si es mayor que la del sujeto. Es así, pues no siendo limitado más que por el sujeto, si el sujeto es tan general como el atributo, entonces es claro que el atributo mantendrá toda su generalidad, puesto que tendrá tanta como la del sujeto y puesto que suponemos que, por su propia naturaleza, no puede tener una generalidad superior.

De lo expuesto pueden obtenerse estos cuatro axiomas que son indudables:

Axioma I

En la proposición afirmativa el atributo es afir-
164 *mado del sujeto según la extensión que el sujeto tiene en la proposición.* Es decir, si el sujeto es universal entonces el atributo es considerado en una extensión equivalente a la del sujeto; si el sujeto es particular, entonces el atributo sólo se concibe en una parte de la extensión del sujeto. [Ya se han facilitado ejemplos.]

[225] Axioma II

El atributo de una proposición afirmativa se afirma según toda su comprehensión, es decir, según todos sus atributos. La prueba de ello ha sido facilitada con anterioridad.

Axioma III

El atributo de una proposición afirmativa no es, en modo alguno, afirmado según toda su extensión si, por sí misma, es mayor que la del sujeto. La prueba ha sido ofrecida.

Axioma IV

La extensión del atributo es delimitada por la del sujeto, de suerte que sólo significa la parte de su extensión que conviene al sujeto; así, cuando se dice que los hombres son animales, la palabra animal no significa todos los animales; sólo los animales que son hombres.

CAPITULO XVIII (XIV)

Sobre la conversión de las proposiciones afirmativas

Se entiende por conversión de una proposición el intercambio del sujeto por el atributo y del atributo por el sujeto sin que la proposición deje de ser verdadera si antes de realizar la conversión lo era o, más bien, de modo tal que necesariamente se siga de la conversión que la proposición es verdadera en el su-
165 puesto de que lo hubiese sido.

Lo que acabamos de afirmar permitirá comprender fácilmente cómo debe realizarse esta conversión. Pues como es imposible que una cosa esté unida y vinculada a otra cosa sin que ésta también lo esté a la primera y puesto que se sigue muy correc-
[226] tamente que si A está unida a B, entonces también B está unida a A, es claro que es imposible que dos cosas se conciban como identificadas, la más perfecta de las uniones, sin que esta unión sea recíproca; es decir, sin que no se pueda hacer una afirmación mutua de dos términos unidos en las formas en que estén unidos. A esto se le denomina conversión.

En las proposiciones particulares afirmativas, por ejemplo, cuando se dice que *algún hombre es justo,* el sujeto y el atributo son particulares, siendo *hombre* particular en virtud del signo de particularidad que se une a él y siéndolo el atributo *justo,* puesto que su extensión es delimitada por la extensión del sujeto, sólo se afirma que la justicia la posee algún hombre; es evidente que si algún hombre se identifica con algún justo, también algún justo se identifica con algún hombre; así pues, para convertir este tipo de proposiciones sólo hay que permutar el atributo por el sujeto, manteniendo la misma particularidad.

No se puede decir lo mismo de las proposicio-
166 nes universales afirmativas, puesto que en estas proposiciones sólo el sujeto es universal, es decir, sólo él es tomado en toda su extensión y, por el contrario,

no acontece lo mismo con el atributo. Por tanto, cuando se realice la conversión será preciso que se mantenga la misma extensión e incluso introducir un término que así lo determine con el fin de que no llegue a ser tomada de modo general. Así, cuando yo afirmo que *el hombre es animal,* uno la idea de hombre a la de animal, limitada únicamente a los hombres. Por tanto, cuando quisiera contemplar, tal como si contemplara otra de las caras de esta afirmación, esta unión, e ini-
[227] ciando la expresión por *animal* afirmara de él *hombre,* será preciso mantener la misma extensión del término y, para que no erremos, introducir algún signo que así lo determine. (Pues en la primera proposición, *todo hombre es animal,* ya viene restringida la extensión del atributo por el sujeto; ahora bien, al pasar a ser sujeto el que antes era atributo, para mantener la extensión, es preciso introducir algún término que así lo exprese.)

De modo que no puede concluirse, a partir de que las proposiciones universales afirmativas sólo se pueden convertir en particulares afirmativas, que tal conversión goza de menor corrección que la de las particulares afirmativas; puesto que están formadas por un sujeto general y un atributo de menor extensión, es claro que cuando se realiza su conversión, intercambiando el atributo con el sujeto, deben tener un sujeto limitado, es decir, particular.

De lo expuesto se deducen estas dos reglas:

Regla I

167 *Las proposiciones universales afirmativas se pueden convertir introduciendo un signo de particularidad que afecte al atributo que ha de pasar a ser sujeto.*

Regla II

Las proposiciones afirmativas particulares se deben convertir sin introducir signo alguno ni realizar

cambio alguno, es decir, reteniendo el atributo que ha pasado a ser sujeto la señal de particularidad que poseía el sujeto primitivo.

Fácil es de ver que estas dos reglas pueden reducirse a una que comprenda a las dos:

Estando limitado el atributo por el sujeto en todas las proposiciones afirmativas, si se desea que el atributo pase a ser sujeto, es preciso que mantenga su limitación; en consecuencia, debe unírsele un signo de particularidad, tanto en el caso de que el primer sujeto fuese universal como en el caso de que fuere particular.

[228] Sin embargo, acontece con frecuencia que proposiciones universales afirmativas pueden convertirse en otras proposiciones universales. Pero esto sólo es así cuando el atributo, por sí mismo, no posee una mayor extensión que el sujeto, tal como cuando se afirma la diferencia o lo propio de la especie o la definición del definido. En tal caso, no estando limitado el atributo, puede tomarse de modo tan general en la conversión como se tomaba el sujeto. Así, *todo hombre es racional, todo racional es hombre.*

Ahora bien, no siendo verdaderas estas conversiones más que en casos particulares, no se aprecian como conversiones correctas que han de ser, en cuanto tales, ciertas e infalibles en virtud de la misma disposición de los términos.

168

CAPITULO XIX (XV)

Sobre la naturaleza de las proposiciones negativas

La forma de expresar con mayor claridad la naturaleza de la proposición negativa, es decir, que consiste en concebir que una cosa no es otra.

Pero, para que una cosa no sea otra, no es necesario que no tenga nada en común con ella; basta con que no tenga todo lo que la otra cosa tiene, tal como basta para que una bestia no sea hombre el que no tenga todo lo que el hombre tiene no es necesario que no tenga algo de lo que tiene el hombre. En consecuencia, puede formularse el siguiente axioma:

Axioma V

La proposición negativa no niega del sujeto todas las partes comprendidas en la comprensión del [229] *atributo; sólo niega la idea total y entera, compuesta por todos estos atributos unidos.*

Si afirmo que la materia no es una sustancia que piensa, no afirmo, por ello, que la materia no es sustancia, sino que afirmo que no es sustancia *pensante,* idea ésta total que yo niego de la materia.

Todo lo contrario acontece en cuanto se refiere a la extensión de la idea. Pues la proposición negativa niega del sujeto la idea del atributo en toda
169 su extensión. La razón de ello es clara. Ser sujeto de una idea y estar contenido en su extensión no es otra cosa que contenerla; en consecuencia, cuando se dice que una idea no contiene en sí otra idea, esto es lo que denominamos negar, se dice que no es uno de los sujetos de esta idea.

Así, si afirmo que el hombre no es un ser insensible, quiero decir que el hombre no es uno de los seres insensibles y, en consecuencia, los niego todos de él. De todo lo expuesto puede obtenerse el siguiente axioma:

Axioma VI

El atributo de una proposición negativa siempre se toma de modo general. Esto también puede ser expresado con mayor distinción del modo siguiente:

Todos los sujetos de una idea que es negada de otra, también son negados de esta idea; es decir, una idea siempre es negada según toda su extensión. Si la idea de triángulo es negada de la de cuadrado, nada de lo que pertenece a la extensión del triángulo estará incluido en la extensión del cuadrado. En la Escuela esta regla se expresa en los siguientes términos que poseen el mismo significado: *si se niega el género, también se niega la especie.* Es así, pues la especie es un sujeto del género, como el hombre es un sujeto de animal porque está contenido en su extensión.

[230] Las proposiciones negativas no sólo separan el atributo del sujeto según toda la extensión del atributo; también separan este atributo del sujeto según toda la extensión que el sujeto tiene en la proposición, es decir, de modo universal si el sujeto es universal y de modo particular si el sujeto es particular. Si afirmo que *el vicioso no es dichoso,* separo todos los viciosos de todas las personas dichosas; si afirmo que *algún docto no es sabio,* separo sabio de algún docto. A partir de tal consideración puede obtenerse el siguiente axioma:

Axioma VII

Todo atributo negado de un sujeto es negado de todo lo contenido en la extensión que este sujeto tiene en la proposición.

CAPITULO XX (XVI)

Sobre la conversión de las proposiciones negativas

Como es imposible que dos cosas se separen totalmente sin que esa separación sea mutua y recíproca, es claro que si digo que *ningún hombre es piedra,* también puedo decir que *ninguna piedra es hombre.* Pues, si alguna piedra fuese hombre, entonces este hombre podría ser piedra y, en consecuencia, no sería verdad que ningún hombre es piedra. Y, por tanto,

Regla III

Las proposiciones universales negativas pueden convertirse con sólo intercambiar el atributo con el sujeto y de modo que el atributo que pasa a ser sujeto conserve la misma universalidad que tenía el primer sujeto.

Es así, pues el atributo en las proposiciones [231] negativas siempre es tomado universalmente puesto que es negado según toda su extensión, tal como an- 171 teriormente lo hemos mostrado. (En consecuencia, no es preciso extrañarse de que conserve, al realizarse la conversión, la misma generalidad que poseía antes de la conversión.)

Pero, esta misma razón impide realizar la conversión de proposiciones particulares negativas y, por ejemplo, no se puede decir que *algún médico no es hombre* porque se diga que *algún hombre no es médico.* Así es en virtud de la propia naturaleza de la negación que acabamos de explicar; según esto, en las proposiciones negativas el atributo siempre es tomado universalmente y en toda su extensión; de suerte que cuando un sujeto particular llega a ser atributo mediante la conversión de una proposición negativa particular, pasa a ser universal y modifica su naturaleza en contra de las reglas de la conversión correcta que exige que no se modifique la extensión de los términos. Así, en esta proposición, *algún hombre no es médico* el término *hombre* es tomado particularmente. Sin embargo, al realizarse una falsa conversión, *algún médico no es hombre,* la palabra *hombre* es tomada universalmente.

Así pues, no se sigue en modo alguno de que la cualidad de médico no pertenezca a algún hombre según esta proposición, *algún hombre no es médico,* así como de que la idea de triángulo esté separada de la de alguna figura en esta otra proposición, *alguna figura no es triángulo,* no se sigue, digo, en modo alguno que haya médicos que no sean hombres ni triángulos que no sean figuras.

(Sin embargo, acontece con frecuencia que estas proposiciones se convierten en el discurso ordinario; así, se dice, *algunos sabios no son virtuosos* y *algunos virtuosos no son sabios;* incluso, puede esto hacerse siempre, exceptuando un solo caso: cuando se niega de un sujeto tomado particularmente un modo y un accidente que sólo conviene a este sujeto, aunque no convenga a todo este sujeto: *quod convenit soli, sed non omni.* Pues si un atributo conviniese a todo un sujeto, no se podría negar de él; si conviniese a alguna otra cosa además de convenir a este sujeto, podría tomarse para esta otra cosa y, así, el sujeto podría ser negado. Ejemplo: puesto que las riquezas no convienen solamente a los virtuosos, como yo puedo decir que *algunos virtuosos no son ricos,* también puedo decir que *algunos ricos no son virtuosos.*

Sin embargo, basta con que haya un solo caso en el que estas conversiones sean falsas para rechazarlas de modo absoluto, puesto que, como ya hemos dicho, la verdadera conversión debe ser tal que, supuesta la verdad de la primera proposición también y de modo necesario ha de serlo la otra, tal como necesariamente se sigue que si *ningún cruel es virtuoso, ningún virtuoso es cruel.*

Este sería el caso de esa clase de conversiones que dependen de la materia que, propiamente, deberían llamarse accidentales, pero se ha dado en llamar de este modo a las conversiones en que se varía la cantidad de la proposición como hemos dicho que acontece en las proposiciones afirmativas universales. 173 Esto acontece también en las proposiciones negativas universales que pueden convertirse no sólo en negativas universales, sino también en particulares negativas ya que la particular negativa está contenida en la negativa universal. Así *ningún vicioso es santo* y, por tanto, *ningún santo es vicioso;* entonces y con mayor razón, cabe decir *algún santo no es vicioso.*) [77].

TERCERA PARTE DE LA LOGICA

SOBRE EL RAZONAMIENTO

174 [232] /// Esta parte, cuyo desarrollo iniciamos y que comprende las reglas del razonamiento, es apreciada como la más importante de la lógica, siendo, a la vez, casi la única de sus partes que suele exponerse con cierto detalle [1]. Ahora bien, motivo hay para poner en duda si es tan útil como suele imaginarse. La mayor parte de los errores en que incurren los hombres, tal como ya lo hemos indicado en otro lugar, se originan más bien porque razonan fundándose en falsos principios, que porque razonen de modo incorrecto siguiendo sus principios. Raramente acontece que se caiga en el error inducidos por razonamientos que sólo son falsos porque sus consecuencias están obtenidas de modo incorrecto. Por otra parte, quienes no fueran capaces de reconocer la falsedad de tales razonamientos, haciendo uso únicamente de la luz de la razón, tampoco serían capaces, por lo general, de entender las reglas que se les enseñan ni, mucho menos, lo serían de aplicarlas. Sin embargo, aun cuando estas reglas sólo se considerasen como
175 verdades especulativas, siempre contribuirían a ejercitar el espíritu. Además, no puede negarse que tengan
[233] alguna utilidad en circunstancias determinadas y respecto de personas que, siendo de natural vivo y penetrante, aún incurren ocasionalmente en errores a causa de falsas consecuencias por no prestar la debida atención, cuando la reflexión que podrían hacer sobre estas reglas, podría remediar tales errores. Sea como

fuere, he aquí cuanto suele decirse y alguna otra observación sobre este tema que no es costumbre exponer /// [2].

CAPITULO PRIMERO

Sobre la naturaleza del razonamiento y sobre sus diversas especies

La necesidad del razonamiento [3] sólo se funda en los estrechos límites del espíritu humano que, debiendo juzgar acerca de la verdad o de la falsedad de una proposición, denominada en tal caso *cuestión,* no siempre puede hacerlo mediante la consideración de las dos ideas que la integran, una de estas ideas que es el sujeto, se denomina *término menor,* pues el sujeto, por lo general, tiene una extensión menor que el atributo; la otra, que es su atributo, se denomina *término mayor* por la razón contraria [4]. Cuando la sola consideración de estas dos ideas no permite juzgar si se debe afirmar o negar una de estas ideas de la otra, es necesario recurrir a una tercera idea, simple o compleja, según lo que ya ha sido expuesto 176
de los términos complejos; esta tercera idea se denomina *medio.*

Pero, si deseamos hacer esta comparación de dos ideas por medio de esta tercera idea, de nada serviría el comparar esta tercera idea solamente con uno de los dos términos mentados. Si por ejemplo, [234] deseo conocer si el alma es espiritual y, no acertando a decidir esta cuestión de modo inmediato, elijo para arrojar luz sobre el tema la idea de pensamiento, es claro que será inútil comparar el pensamiento con el alma si no concibo que el pensamiento guarda alguna relación con el atributo espiritual, mediante el cual

pudiera juzgar si conviene o no conviene al alma. Ciertamente podría afirmar que el alma piensa; pero no podría concluir de ello que el alma es espiritual si no concibo alguna relación entre el término *pensar* y el término *espiritual* [5].

Así pues, es preciso que este término medio sea comparado tanto con el sujeto o término menor como con el atributo o término mayor, bien lo fuere de forma independiente con cada uno [de estos términos], como acontece en el caso de los que por esta razón, se denominan silogismos *simples,* o bien lo fuere con los dos a la vez, como acontece en los argumentos denominados *compuestos.*

Ahora bien, en ambos casos esta comparación exige dos proposiciones.

Trataremos, en particular, el caso de los argumentos compuestos; ahora bien, esta exigencia es clara en el caso de los silogismos simples puesto que el 177
término medio siendo comparado con el atributo de la conclusión, lo cual sólo puede realizarse afirmándolo o negándolo de él, forma la proposición denominada mayor, ya que el atributo de la conclusión se denomina término mayor.

Y, siendo comparado el término medio con el sujeto de la conclusión, se forma la proposición denominada *menor* puesto que el sujeto de la conclusión se denomina *término menor.*

Finalmente, tenemos la conclusión que es la proposición que se debía probar y que, antes de ser probada, se denominaba *cuestión.*

Conviene reconocer que las dos primeras pro- [235] posiciones se denominan *premisas (praemissae)* porque, al menos, son afirmadas en el entendimiento antes de que lo sea la conclusión que, si el silogismo es correcto, debe ser una consecuencia necesaria de ellas; es decir, supuesta la verdad de las premisas es necesario que la conclusión sea verdadera (de modo que la conclusión no puede ser negada con razón por quien hubiere mostrado su acuerdo con las premisas).

Verdad es que no siempre se formulan explícitamente (estas tres proposiciones) [las dos premi-

sas], porque, con frecuencia, una sola basta para hacernos concebir dos. Y, cuando sólo se formula de modo expreso una premisa, este tipo de razonamiento se denomina *entimema,* que es un verdadero silogismo, considerado en nuestro entendimiento puesto que nuestro espíritu suple la premisa que no ha sido expresada; pero, en cuanto a la formulación, es un silogismo imperfecto que sólo es concluyente en virtud de la proposición sobreentendida.

He afirmado que, al menos, había tres proposiciones en un razonamiento; pero, podría tener muchas más sin que, por ello, fuera defectuoso si respeta
178 las reglas. Es así, pues si después de haber examinado una tercera idea con el fin de discernir si un atributo conviene o no a un sujeto y si después de haberla comparado con uno de los términos aún no conozco si conviene o no al segundo término, podría escoger una cuarta idea para arrojar luz sobre la cuestión y, también, una quinta si la cuarta no basta para ello; hasta que llegara a identificar un término que uniese el atributo de la conclusión con el sujeto.

Si, por ejemplo, dudo que *los avaros son miserables,* podré considerar inicialmente que los avaros están poseídos totalmente por deseos y por pasiones; si esto no me ofrece (suficiente) fundamento para concluir, *así pues son miserables,* pasaría a examinar lo que conlleva estar dominado por los deseos y las
[236] pasiones; de este modo, hallaría en esta idea la de carecer de muchas cosas que se desean y hallaría la idea de miseria en esta privación de lo que se desea. Esto me daría ocasión para formar el siguiente razonamiento: *Los avaros están llenos de deseos; los que están llenos de deseos carecen de muchas cosas porque es imposible que den satisfacciones a todos sus deseos; los que carecen de lo que desean son miserables. Así pues, los avaros son miserables.*

Este tipo de razonamientos que están integrados por varias proposiciones [cuya segunda proposición depende de la primera y así sucesivamente] se denominan *sorites;* estos razonamientos son los más comunes en las matemáticas. Pero puesto que cuando

son muy extensos se hace difícil a nuestro entendimiento el seguirlos y puesto que el número de tres
179 proposiciones guarda bastante proporción con la capacidad de nuestro espíritu, se ha puesto más cuidado en examinar las reglas de los silogismos correctos e incorrectos, es decir, de los argumentos integrados por tres proposiciones; es conveniente considerar todo esto porque las reglas que se dan de tales razonamientos, pueden ser fácilmente aplicadas a todos los razonamientos compuestos de varias proposiciones puesto que todos si son correctos, pueden ser reducidos a silogismos.

CAPITULO II

Sobre la división de los silogismos en simples y compuestos así como de los simples en incomplejos y complejos

Los silogismos son *simples* o *compuestos.* Los simples son aquellos en los que el término medio sólo está vinculado a la vez con uno de los términos de la conclusión. Los compuestos son aquellos en los que el término medio está unido a los otros dos términos en una misma premisa. Así, este argumento es
[237] simple:

Todo buen príncipe es amado por sus súbditos.
Todo rey piadoso es un buen príncipe.
Luego, todo rey piadoso es amado por sus súbditos.

Es un silogismo simple, pues el término medio está unido en diferentes ocasiones, con *rey piadoso,* que es el sujeto de la conclusión, y con *amado por sus súbditos* que es el atributo de la conclusión. Ahora bien, este otro silogismo es compuesto:

Si un estado por elección está sujeto a divisiones, el estado no es de larga duración.
Es así que un estado por elección está sujeto a divisiones.
180 *Luego, un estado por elección no es de larga duración.*

Es de tal tipo, pues *Estado por elección,* que es el sujeto, y *de larga duración,* que es el atributo, forman parte de la mayor.

Como estas dos clases de silogismos tienen reglas distintas, las reglas propias de cada una de estas clases deberán tratarse con independencia.

Los silogismos simples que son aquellos en los que el término medio está unido con cada uno de los términos que forman la conclusión, aún pueden ser de dos tipos.

El primero de ellos está integrado por los silogismos en los que cada término está unido todo él con el término medio; es decir, el atributo está unido con el término medio en la mayor y el sujeto está unido con el término medio en la premisa menor.

El otro tipo está formado por los silogismos en los que la conclusión es compleja, es decir, está integrada por términos complejos; en estos casos, sólo se toma una parte del sujeto o una parte del atributo para unirla con el término medio en una de las proposiciones, y el resto, que ya no es sino un solo término, se une con el término medio en la otra proposición. Este es el caso del siguiente argumento:

La ley divina obliga a honra a los Reyes.
Luis XIV es Rey.
Luego, la ley divina obliga a honrar a Luis XIV [6].

[238] Los argumentos del primer tipo serán denominados argumentos explícitos o incomplejos; los otros, implícitos o complejos. No todos aquellos silogismos en los que hay proposiciones complejas son de este último género, pero sí que todos los que pertenecen al último género han de incluir proposiciones complejas.

181 Aunque las reglas que se ofrecen generalmente para los silogismos simples pudiesen tener valor para todos los silogismos complejos si se invirtiera la expresión de estos silogismos, sin embargo, puesto que la fuerza de la conclusión no depende de esta inversión, no aplicaremos las reglas de los silogismos simples más que a los no-complejos, reservando para los silogismos complejos un tratamiento independiente.

CAPITULO III

Sobre las reglas generales de los silogismos simples no complejos

/// Este capítulo y los siguientes hasta el duodécimo son aquellos a los que nos hemos referido en *El Discurso* por cuanto tratan temas sutiles y que si bien son necesarios para la especulación en la lógica, sin embargo son de escaso uso (práctico si se desconsidera el que pueden servir para ejercitar el ingenio). ///

Ya hemos visto en los capítulos precedentes que un silogismo simple sólo debe de estar integrado por tres términos: Los dos términos que forman parte de la conclusión y un solo medio; estos términos dan lugar a la formación de tres proposiciones al ser utilizados en dos ocasiones. La mayor en la que figura el término medio y el atributo de la conclusión llamada término mayor; la menor integrada [también] por el término medio y el sujeto de la conclusión, denominado término menor; finalmente, la conclusión, cuyo sujeto es el término menor y cuyo atributo es el término mayor.

[239] Ahora bien, puesto que no pueden extraerse
182 cualesquiera conclusiones de cualesquiera premisas,

existen unas reglas generales que permiten ver que una conclusión no ha sido obtenida de forma correcta mediante un silogismo en el que tales reglas no son observadas. Estas reglas están fundadas en los axiomas que han sido establecidos en la parte segunda de esta lógica y que están relacionados con la naturaleza de las proposiciones afirmativas y negativas, universales y particulares; tales son estos axiomas que sólo formularemos ahora porque ya han sido razonados con anterioridad.

Axioma 1. Las proposiciones particulares están contenidas en las universales de la misma naturaleza, pero no lo están las universales en las particulares. Así lo están todas las del tipo I en las del tipo A y todas las del tipo O en E, pero no las del tipo A en I ni las del tipo E en las del tipo O.

Axioma 2. El sujeto de una proposición, según sea universal o particular, dará lugar a que la proposición sea universal o particular.

Axioma 3. El atributo de una proposición afirmativa, no teniendo nunca mayor extensión que el sujeto, siempre es considerado como particular; sólo, por accidente y en alguna ocasión, es tomado generalmente.

Axioma 4. El atributo de una proposición negativa siempre es tomado universalmente.

Sobre estos axiomas se fundan de modo principal las reglas generales de los silogismos que no podrían ser violadas sin que se incurriera en falsos razonamientos.

Regla 1.ª

El término medio no puede ser tomado en dos ocasiones en forma particular, sino que, al menos, debe ser general en una ocasión.

183 Así debe ser, pues debiendo unir o separar los dos términos de la conclusión, es claro que el término medio no puede hacer esto si es tomado por

[240] dos partes diferentes de un mismo todo, ya que podría ser que no fuera la misma parte la que se afirmara o negara de estos dos términos. Así pues, siendo tomado el término medio dos veces particularmente, puede estar en el lugar de dos partes diferentes del mismo todo. En consecuencia, no se podrá concluir nada, al menos, necesariamente. Esto basta para que un argumento sea incorrecto, puesto que se dice que un silogismo es correcto, como se acaba de exponer, cuando la conclusión, siendo verdaderas las premisas, no puede ser falsa. Así en este argumento

Algún hombre es santo
Algún hombre es ladrón.
Luego, algún ladrón es santo,

el término *hombre,* refiriéndose a partes diversas de hombres no puede unir *ladrón* con *santo,* porque no es el mismo hombre el que es santo y el que es ladrón.

No puede exigirse la misma propiedad al sujeto y al atributo de la conclusión. Pues aunque, por dos veces, sean tomados particularmente, sin embargo, pueden unirse siempre que uno de estos términos esté unido al término medio tomado en toda su extensión. Así pues, se sigue de modo muy correcto que si este término medio está unido en alguna de sus partes a alguna parte del otro término, este primer término que hemos dicho que está unido a todo el término medio, también se hallará unido con el término al que está unida alguna parte del término medio. Si algunos franceses habitan en cada casa de París y
184 algunos alemanes habitan en alguna de París, entonces hay casas de París, en las que, a la vez, habita algún francés y algún alemán.

Si algunos hombres adinerados son (deshonestos) [necios] y todos los hombres adinerados son respetados, entonces, algunos (deshonestos) [necios] son respetados.

Es así, ya que estos hombres adinerados que son (deshonestos) [necios], también son respetados
[241] puesto que todos los hombres adinerados son respetados; en consecuencia, en estos hombres adinerados (deshonestos) [necios] y respetados, las cualidades de ser (deshonestos) [necios] y respetados se dan unidas.

Regla 2.ª

Los términos de la conclusión no pueden tener mayor extensión en la conclusión que en las premisas.

Por ello, el razonamiento será falso cuando alguno de los términos de la conclusión sea tomado universalmente si hubiere sido tomado particularmente en las primeras proposiciones.

La razón de esta regla es que no se puede concluir nada de lo particular a lo general —según el primer axioma—, pues a partir de que algún hombre es negro, no se puede concluir que todo hombre es negro.

(De estas dos reglas se obtienen los siguientes corolarios.)

Corolario 1.º

Siempre debe de haber un término universal más en las premisas que en la conclusión. Pues, todo término que es general en la conclusión, también debe serlo en las premisas y, además, el término medio debe ser una vez, al menos, universal.

Corolario 2.º

Cuando la conclusión es negativa, es necesa-
185 rio que el término mayor sea tomado universalmente en la premisa mayor. Pues, en virtud del axioma cuarto, el término mayor es tomado universalmente en la conclusión negativa y, en virtud de la regla segunda, debe ser tomado también universalmente en la premisa mayor.

Corolario 3.º

La premisa mayor de un argumento, cuya conclusión es negativa, nunca puede ser una particular afirmativa. Así es, pues, tanto el sujeto como el atributo de una proposición afirmativa son tomados particularmente, según lo expuesto en los axiomas segundo y tercero. Por tanto, el término mayor sería
[242] particular (en contra de lo que se ha expuesto en el corolario segundo) en la premisa mayor.

Corolario 4.º

El término menor siempre es tomado en la conclusión como en las premisas; es decir, ha de ser particular en la conclusión cuando lo es en las premisas y, por el contrario, puede ser siempre general en la conclusión cuando lo es en las premisas *. Pues el término menor no podría ser general en la menor cuando es su sujeto sin que esté unido o separado de modo universal del término medio; tampoco puede ser el predicado de la menor y ser tomado en forma general a no ser que la proposición sea negativa, porque el predicado de una proposición afirmativa siempre es particular. Es así, pues las proposiciones negativas señalan que el atributo tomado según toda su extensión está separado del sujeto.

---

* Este corolario posee una variante incluida en la edición de 1662 donde hemos incluido el asterisco: «Pues toda la conclusión debe serlo en virtud de las premisas. Propiamente es del término menor del que se concluye que algo le conviene o que no le conviene. Y, así, siempre se le debe tomar en el mismo sentido y atribuirle siempre la misma extensión.» El texto que sigue en el corolario es presentado en la edición de 1662 en las páginas 388-89 como aclaración al corolario. En la edición de 1683 aparece dispuesto tal como lo presentamos en esta traducción.

En consecuencia, una proposición en la que el término menor es general o bien expresa una unión del medio con el término menor o bien una desunión del medio con el término menor.

Así pues, si mediante esta unión del medio con el término menor se concluye que otra idea está unida con este término menor, se debe concluir que está unida a todo el término menor y no sólo a una parte. Pues el medio estando unido a todo el término menor no puede probar nada mediante esta unión de una parte sin que también lo pruebe de las otras, puesto que está unido a todas.

De igual modo, si la separación del medio con el término menor prueba algo de alguna parte del término menor, lo prueba de todas las partes puesto que, de igual modo, está desunido de todas las partes.

Corolario 5.º

[243] Cuando la premisa menor es una negativa universal, si se puede obtener una conclusión legítima, siempre puede ser general. Este corolario es una con-
186 secuencia del precedente corolario, pues, el término menor no podría dejar de ser tomado en forma general en la menor, siendo negativa universal, bien sea el sujeto (en virtud del axioma segundo), o bien sea el atributo (en virtud del axioma cuarto).

Regla 3.ª

Nada se puede concluir a partir de dos proposiciones negativas.

Es así, pues estas proposiciones negativas separan el sujeto y el atributo del término medio. Por tanto, a partir de que dos cosas sean separadas de una tercera, no se sigue ni que sean ni que no sean una misma cosa. De que los españoles no son turcos y de que los turcos no son cristianos, no se concluye que los españoles no sean cristianos; tampoco se sigue que los chinos no son cristianos aunque no sean más turcos de lo que lo son los españoles.

///Regla 4.ª

Una conclusión negativa no se puede obtener a partir de dos proposiciones afirmativas.

Es así, pues, a partir de que los dos términos de una proposición estén unidos con un tercero, no se puede probar que estén desunidos entre ellos.///

Regla 5.ª

La conclusión siempre sigue la parte más débil; es decir, si una de las dos premisas es negativa, también la conclusión debe ser negativa; si una de ellas es particular, la conclusión también debe ser particular.

La prueba de la parte primera de esta regla
[244] reside en que si hay una proposición negativa, entonces el término medio haya de estar negado de una de las partes de la conclusión; por tanto, no puede
187 unirlas, lo que es necesario para concluir afirmativamente.

De igual modo, si hay una proposición particular, la conclusión no puede ser universal. Es así, porque si la conclusión es universal afirmativa, siendo universal el sujeto, también debe de ser universal en la menor y, en consecuencia, en término menor debe ser el sujeto, pues nunca es tomado universalmente el atributo en las proposiciones afirmativas. Así, pues, el término medio unido a este sujeto será particular en la menor; pero será general en la mayor porque, de otro modo sería particular en las dos ocasiones. En consecuencia, será el sujeto y esta mayor será también universal. Así pues, no puede darse una proposición particular en un argumento afirmativo cuya conclusión es universal.

Esto es aún más claro en las conclusiones universales y negativas, pues de ello se sigue que deben darse tres términos universales en las dos premisas, siguiendo el corolario primero. Como debe de haber una proposición afirmativa en virtud de la regla tercera, cuyo atributo es tomado particularmente, se sigue que los otros términos son tomados universalmente y, en consecuencia, los dos sujetos de las dos proposiciones, lo que las hace universales. Esto era lo que se debía demostrar.

Corolario 6.º

Lo que permite concluir lo general, permite concluir lo particular. Lo que concluye A, también concluye I; lo que concluye E, también concluye O. Pero lo que concluye lo particular no concluye por
188 ello lo general. Esto es una consecuencia de la regla
[245] precedente y del axioma I. Pero es preciso hacer constar que los hombres sólo consideran la especie de un silogismo según la conclusión más noble, esto es, la general; de suerte que no se considera como una especie particular de silogismo aquel en que sólo se concluye lo particular porque se puede concluir lo general.

Esta es la razón por la que no hay silogismos en los que siendo la mayor A y la menor E, la conclusión sea O. Pues, en virtud del corolario quinto, la conclusión de una menor universal negativa siempre puede ser general. De suerte que si no se puede deducir una conclusión universal, ha de ser porque no se puede obtener ninguna. Así, A E O nunca forman un silogismo independiente; sólo en cuanto este silogismo puede estar contenido en uno del tipo A E E.

Regla 6.ª

De dos proposiciones particulares no se sigue nada.

Si las dos proposiciones son afirmativas, entonces el término medio será tomado en ellas particularmente en dos ocasiones, bien sea sujeto, en virtud del axioma II, o bien sea atributo, en virtud del axioma III. Ahora bien, en virtud de la primera regla no se concluye nada a partir de un silogismo en el que el término medio es tomado particularmente en las dos ocasiones.

Y si una de las premisas particulares fuese negativa, también habría de serlo la conclusión del silogismo de acuerdo con la regla precedente; por otra parte, según el corolario segundo, han de existir al menos dos términos universales en las premisas. Así, pues, una de estas premisas ha de ser una proposición
189 universal ya que es imposible disponer correctamente tres términos en dos proposiciones, debiendo ser tomados universalmente dos términos, sin que dos atributos fueren negativos, lo que va contra la regla tercera, o sin que alguno de los sujetos fuera universal, lo que por sí mismo hace universal la proposición.

CAPITULO IV

[246] Sobre las figuras y los modos de los silogismos en general. Sólo pueden darse cuatro figuras

Después de establecer las reglas generales que deben ser necesariamente observadas en todos los silogismos simples, aún nos resta por conocer cuántas clases de silogismos pueden darse.

En general, puede decirse que hay tantas clases de silogismos como diferentes maneras existen de combinar las tres proposiciones de un silogismo y los tres términos que la integran, respetando las reglas expuestas.

Se llama *modo* a la disposición de las tres proposiciones según sus cuatro diferencias, A, E, I, O.

Y la disposición de los términos, es decir, del medio junto con los términos que integran la conclusión, se denomina *figura.*

Así, pues, pueden establecerse los modos concluyentes de silogismos, sin considerar como clase diferente de silogismo un modo en dos figuras distintas. En virtud de la doctrina de las combinaciones, cuatro términos —como son A, E, I, O—, siendo tomados tres a tres, sólo pueden ser dispuestos de 64 modos diferentes [7]. Pero de estos 64 modos, quienes se tomen el trabajo de considerarlos individualmente, hallarán que hay 28 que son excluidos en virtud de la regla tercera y de la regla sexta, según las cuales de dos proposiciones negativas y de dos particulares no se concluye nada.

Dieciocho que son excluidos en virtud de la regla quinta, según la cual la conclusión sigue la parte más débil.

[247] Seis que son excluidos en virtud de la regla cuarta, según la cual a partir de dos afirmativas no se puede obtener una conclusión negativa.

Uno, a saber, el modo IEO en virtud del corolario tercero de las reglas generales.

Uno, a saber, el modo AEO, en virtud del corolario sexto de las reglas generales.

Así, pues, tenemos un total de 54; en consecuencia, sólo diez modos son concluyentes:

Cuatro son afirmativos: AAA; AII; AAI; IAI

Seis son negativos: EAE; AEE; EAO; AOO; OAO; EIO.

Pero esto no indica que sólo existan diez especies de silogismos, porque uno de estos modos puede tener especies diversas, atendiendo a la otra forma según la cual se puede establecer la diversidad de los silogismos; esto es, atendiendo a la diferente disposición que los tres términos pueden tener y que, como hemos dicho, se denomina *figura.*

En lo que se refire a la diferente disposición de estos términos, sólo pueden considerarse las dos primeras proposiciones porque la conclusión es supuesta antes de realizar el silogismo para probarla.

Y, así, puesto que el medio sólo se puede disponer de cuatro formas diferentes, combinándose con los dos términos que integrarán la conclusión, sólo hay cuatro posibles figuras.

Así, pues, el término medio puede ser *el sujeto en la mayor* y *el atributo en la menor,* dando con tal disposición lugar a *la primera figura.*

También el término medio puede ser *el atributo en tanto en la mayor como en la menor,* dando lugar a *la segunda figura.*

O bien, el término medio es *sujeto en ambas proposiciones,* dando lugar a *la tercera figura.*

Finalmente, el término medio puede ser *el atributo en la mayor* y *el sujeto en la menor,* dando [248] lugar a *la cuarta figura,* siendo cierto que, en alguna ocasión, se puede concluir de modo necesario de acuerdo con esta disposición, lo que, por sí mismo, basta para construir un verdadero silogismo. Aduciremos ejemplos.

Sin embargo, Aristóteles y quienes han seguido su doctrina no han dado a esta forma de razonamiento la consideración de figura porque, de acuerdo con la misma, sólo se puede concluir de una forma que, en modo alguno, es natural y hacia la que nunca se inclina el espíritu. Galeno ha defendido lo contrario y también es claro que ésta sólo es una disputa sobre palabras, que ha de zanjarse haciendo decir a una y a otra parte lo que entiende por figura [8].

Pero, sin duda, se equivocan quienes reprochan a Aristóteles no haber reconocido la cuarta figura y consideran como pertenecientes a esta cuarta figura los argumentos de la primera figura, cuya mayor y menor están intercambiadas, como cuando se dice: *todo cuerpo es divisible. Todo lo que es divisible es imperfecto. Luego, todo cuerpo es imperfecto.* Me asombro de que el señor Gassendi haya incurrido en este error, pues, es ridículo considerar como la mayor de un silogismo la proposición que está formulada en primer lugar y como menor la proposición que es formulada en segundo lugar [9]. Si esto fuera así, sería preciso, con frecuencia, tomar la con-

clusión por la mayor o la menor de un argumento, porque, con frecuencia, es la primera o segunda de las tres proposiciones que lo componen, tal como en estos versos de Horacio es la primera la conclusión, la menor la segunda y la mayor es la tercera:

Qui melior servo, qui liberior sit avarus,
In triviis fixum cum se dimittit ad assem,
[249] *Non video: nam qui cupiet metuet quoque porro;*
qui metuens vivit, liber mihi non erit unquam [10].

Es así, pues todo cuanto se dice se reduce a un argumento:

Quien está poseído por continuos temores no es libre.
Todo avaro está poseído por continuos temores.
Luego, ningún avaro es libre.

Así, pues, no es preciso dirigir la atención a la simple disposición local de las proposiciones, pues, nada modifica en el espíritu; más bien, se deben considerar como silogismos de la primera figura todos aquellos en los que el término medio es sujeto en la proposición en que se encuentra el término mayor, es decir, el atributo de la conclusión, y en los que el término medio es atributo en aquella proposión en que se encuentra el término menor, es decir, el sujeto de la conclusión. Y, de este modo, sólo restan para la cuarta figura aquellos en los que el término medio
193 es atributo en la mayor y sujeto en la menor [11]. Y así lo denominaremos sin que nadie pueda encontrarlo mal, porque advertimos con anterioridad que no entendemos por figura más que una diferente disposición del término medio.

CAPITULO V

Sobre las reglas, modos y fundamentos de la primera figura

[250] La primera figura es aquella en la que el término medio es sujeto en la mayor y es atributo en la menor.

Esta figura sólo posee dos reglas.

Regla I

Es necesario que la premisa menor sea afirmativa.

Ha de ser así, pues, si la menor fuese negativa, la mayor, en virtud de la tercera de las reglas generales, habría de ser afirmativa; a su vez, la conclusión habría de ser negativa en virtud de la quinta regla general. Así, pues, el término mayor sería universal en la conclusión porque la conclusión sería negativa y sería particular en la mayor porque en esta figura es su atributo y también sería afirmativa; esto iría en contra de la regla segunda que prohíbe concluir lo general a partir de lo particular. También esta regla es válida en la tercera figura puesto que el término mayor también es el atributo de la mayor.

194 (Esta regla también puede probarse en virtud de otra razón más esencial que sólo trataré de pasada, pues, sería preciso un extenso discurso para hacerla inteligible a todo el mundo; por otra parte, lo que he de exponer bastará para hacerla comprender a todos los que penetran con facilidad en este tipo de temas. Esta razón depende principalmente del axioma establecido en la segunda parte: *la proposición negativa no niega del sujeto cada parte contenida en la comprensión del atributo, sólo la idea total y completa integrada por todos los atributos que contiene*. Pues, para que una cosa no sea otra no es necesario que no

posea nada en común con ella, sino que basta con que no tenga todo lo que la otra tiene.

Por ello, a partir de que el término menor no sea el medio —que es el que hace la menor negativa— no se sigue el término mayor, estando comprendido en la comprensión del medio —siendo esto todo lo que puede hacer ver la mayor afirmativa en la primera y en la tercera figura en la que el medio es el sujeto y el término mayor el atributo—, no pueda convenir al término menor. A partir de que un caballo no sea un león —la menor— y de que un león es un animal —la mayor en la primera figura— no puede inferirse que un caballo no es un animal.)

Regla 2

La mayor debe de ser universal.

Ha de ser así, pues en virtud de la regla precedente, siendo afirmativa la menor, el medio, que es
195 su atributo, está tomado en ella particularmente. Así, pues, debe de ser universal en la mayor en la que el término medio es sujeto, lo que la hace universal; en caso contrario y en dos ocasiones el término medio sería particular en contra de lo que prescribe la primera de las reglas generales del silogismo.

Demostración

En la primera figura sólo pueden darse cuatro modos.

Se ha mostrado en el capítulo anterior que sólo pueden darse diez modos concluyentes. Pero de estos diez modos, AEI y AOO, son excluidos en virtud de la primera de las reglas propias de la primera figura, según la cual la menor debe de ser afirmativa.

IAI, así como OAO, son excluidos en virtud de la regla segunda, según la cual la mayor debe de ser universal.

AAI, así como EAO, son excluidos en virtud del corolario cuarto de las reglas generales de los silogismos. Es así, pues siendo el término menor sujeto en la premisa menor, si la menor es universal también ha de serlo la conclusión.

[251] En consecuencia, sólo restan estos cuatro modos: dos de ellos son afirmativos, AAA y AII; los otros dos son negativos, EAE y EIO.

Esto era lo que se debía demostrar.

Con el fin de que estos cuatro modos pudieran ser retenidos con mayor facilidad han sido reducidos a cuatro términos artificialmente creados; las tres sílabas de estas palabras indican las tres proposiciones que forman el silogismo y la vocal de cada una de estas sílabas establece cuál es la naturaleza de esta proposición. Así, pues, estas palabras utilizadas por los miembros de la Escuela tienen algo muy cómodo: mediante una palabra claramente se identifica una especie de silogismo, lo cual sólo se podía dar a entender, prescindiendo de este recurso, mediante una amplia exposición

196 BAR *Todo sabio es sumiso a la voluntad de Dios* *
BA *Todo hombre de bien es sabio*
RA *Luego, todo hombre de bien es sumiso a la voluntad de Dios.*

---

* Los ejemplos aducidos en la edición de 1683 y que suponen variante son éstos:

BAR *Todo el que deja morir de hambre a quienes debe alimentar es homicida.*
BA *Todos los ricos que no dan limosnas para subvenir las necesidades públicas, dejan morir de hambre a quienes deben alimentar.*
RA *Luego, los ricos que no dan limosnas para subvenir las necesidades públicas son homicidas.*

CE *Ningún impenitente debe salvarse.*
LA *Todos los que mueren después de haberse enriquecido con los bienes de la Iglesia sin restituirlos son impenitentes.*
RENT *Luego, ninguno de los que mueren después de haberse enriquecido con los bienes de la Iglesia sin restituirlos deben esperar la salvación.*

CE *Ningún pecado es laudable*
LA *Toda venganza es pecado*
RENT *Luego, ninguna venganza es laudable.*

DA *Todo lo que favorece la salvación es ventajoso*
RI *Hay aflicciones que favorecen la salvación*
I *Luego, algunas aflicciones son ventajosas.*

FE *Todo lo que viene seguido de un justo arrepentimiento no debe ser deseado.*
RI *Algunos placeres vienen seguidos de un justo arrepentimiento.*
O *Luego, algunos placeres no deben ser deseados.*

[252] *Fundamento de la primera figura*

Puesto que en esta figura el término mayor es afirmado o negado del término medio, universalmente tomado, y, a la vez, el término medio es afirmado en la premisa menor del término menor o sujeto de la conclusión, es claro que sólo se funda sobre dos principios: uno para los modos afirmativos y otro para los modos negativos.

Principio de los modos afirmativos.

Lo que conviene a una idea, universalmente tomada, también conviene a todo aquello de lo que esta idea es afirmada o bien a todo aquello que es sujeto de esta idea o a todo aquello que está comprendido en la extensión de esta idea, pues todas estas últimas expresiones son sinónimas.

Así, la idea de *animal* que conviene a todos los hombres también conviene a todos los etíopes.
197 Este principio ha sido esclarecido de tal modo en el capítulo en el que hemos tratado de la naturaleza de las proposiciones afirmativas que hace innecesario un desarrollo más amplio Bastará con advertir que esto se expresa del siguiente modo en la terminología de

la Escuela: *Quod convenit consequenti, convenit antecedenti*, entendiéndose por término consecuente una idea general que es afirmada de otra idea denominada antecedente y de la que es afirmada [puesto que, en efecto, el atributo se obtiene mediante consecuencia del sujeto: si es hombre, es animal].

Principio de los modos negativos.

Lo que es negado de una idea, universalmente tomada, es negado de todo aquello de lo cual esta idea es afirmada.

Arbol es negado de todos los animales y, en consecuencia, es negado de todos los hombres porque éstos son animales. Esto se expresa del modo siguiente en la Escuela: *Quod negatur de consequenti, negatur de antecedenti.* Cuando hemos indicado de las
[253] proposiciones negativas, me dispensa de conceder un tratamiento más amplio a este tema en este lugar.

Es preciso hacer notar que sólo la primera figura concluye en A., E., I., O.

También debe notarse que sólo esta figura concluye proposiciones del tipo A., siendo la razón de ello que, con el fin de que la conclusión sea universal afirmativa, es preciso que el término menor esté tomado generalmente en la menor y, en consecuencia, que sea sujeto y que el término medio sea su atributo; se sigue de ello que el medio está tomado particularmente. Así, pues, es preciso que el término medio esté tomado en sentido universal en la mayor como exige la primera regla general del silogismo,
198 siendo, en consecuencia, el sujeto. En esto consiste la primera figura: que el término medio es sujeto en la mayor y atributo en la menor.

CAPITULO VI

Sobre las reglas, modos y fundamentos de la segunda figura

Esta es la figura en la que el término medio es atributo en dos ocasiones. Se sigue de ello que para concluir necesariamente es preciso que se cumplan estas dos reglas.

Regla 1.ª

Es preciso que una de las dos premisas sea negativa y, en consecuencia, que la conclusión también sea negativa de acuerdo con la sexta regla general.

Es así, pues, si las dos proposiciones fuesen afirmativas, el término medio que siempre es atributo, sería tomado particularmente en las dos ocasiones en contra de lo que exige la primera regla general del silogismo.

[254] 199

Regla 2.ª

Es preciso que la mayor sea universal.

Es así, pues siendo negativa la conclusión, el término mayor o atributo ha de ser tomado universalmente en la conclusión. Este mismo término es sujeto de la mayor; en consecuencia, debe ser universal y dar lugar a que la premisa mayor sea universal.

(Fácil sería reproducir argumentos en este momento que violando estas reglas, son incorrectos y nada concluyen. Pero es más útil dejar que indaguen esto quienes lean este tratado con el fin de que se dediquen aún más a la consideración de estas reglas.)

Demostración

En la segunda figura sólo pueden darse cuatro modos válidos.

De los diez modos concluyentes, los cuatro afirmativos son excluidos en virtud de la regla primera de esta figura, pues se preceptúa que una de las premisas ha de ser negativa.

El modo, OAO, es excluido en virtud de la segunda regla que indica que la mayor ha de ser universal.

El modo, EAO, es excluido por la misma razón que lo es en la primera figura, puesto que el término medio también es sujeto en la menor.

Así, pues, de los diez modos sólo restan estos cuatro:

Dos generales, EAE, y AEE; dos particulares, EIO, y AOO. Esto era lo que era preciso demostrar.

Estos cuatro modos, al igual que acontecía con los de la primera figura, han sido comprendidos en cuatro palabras :

CE *Ninguna materia piensa* *
SA *Nuestra alma piensa*
RE *Luego, nuestra alma no es materia.*

---

* Los ejemplos del texto pertenecen a la edición de 1662. En nota las variantes de la edición 1683.

CE *Ningún mentiroso es digno de crédito.*
SA *Todo hombre de bien es digno de crédito.*
RE *Luego, ningún hombre de bien es mentiroso.*

CA *Todos los que siguen a Jesucristo mortifican su carne.*
MES *Todo el que lleva una vida muelle y voluptuosa mortifica su carne.*
TRES *Luego, ninguno de los que siguen una vida muelle y voluptuosa siguen a Jesucristo.*

FES *Ninguna virtud es contraria al amor a la verdad.*
TI *Hay un amor a la paz que es contrario al amor a la verdad.*
[255] NO *Luego, hay un amor a la paz que no es virtud.*

BA *Toda virtud está acompañada de discreción.*
RO *Hay celos sin discreción.*
CO *Luego, hay celos que no son virtud.*

CA *Todos los sabios están contentos con lo que tienen*
MES *Ningún avaro está contento con lo que tiene*
TRES *Luego, ningún avaro es sabio.*

FES *Ninguna desgracia es deseable*
TI *Alguna muerte es deseable*
NO *Luego, alguna muerte no es una desgracia.*

BA *Toda virtud es laudable*
RO *Alguna magnificencia no es laudable*
CO *Luego, alguna magnificencia no es virtud.*

200

Fundamento de la segunda figura

Fácil sería reducir todas estas clases de argumentos a un mismo principio mediante una explicación algo compleja; pero es más útil reducir dos a un principio y los otros dos a otro principio ya que la dependencia y unión que tienen con estos dos principios es más clara y más inmediata.

El primero de estos principios es el mismo que sirve de fundamento a los argumentos negativos de la primera figura, a saber: *Lo que es negado de una idea universal, también es negado de todo aquello de lo que esta idea es afirmada, es decir, de todos y cada uno de los sujetos de esta idea.* Es claro que los argumentos del tipo *Cesare* y *Festino* se fundan en este principio. Para mostrar, por ejemplo (que ningún alma humana es materia, he afirmado el pensamiento de todas las almas humanas y he negado la materia de todo aquello que piensa, diciendo que ninguna materia piensa. Y, también, es verdad que esta forma de negar es indirecta, puesto que en lugar de negar la materia de lo que piensa, he negado lo que piensa de la materia) *. Pero como las proposiciones negativas universales se convierten simplemente, negando el atributo de un sujeto universal, se niega este sujeto universal del atributo.

* Este texto de acuerdo con los ejemplos aducidos, fue modificado en la edición de 1683, siendo éste el resultado:

[Para mostrar, por ejemplo, que ningún hombre de bien es mentiroso, he afirmado que todo hombre de bien es digno de crédito y, a la vez, he negado mentiroso de todo hombre digno de crédito, diciendo que ningún mentiroso es digno de crédito. Es cierto que este modo de negar es indirecto, pues, en lugar de negar mentiroso de digno de crédito, he negado digno de crédito de mentiroso.]

Sin embargo, esto permite ver que los argumentos del tipo *Cesare* son, en cierta forma, 'indirectos' puesto que lo que debe ser negado no lo es sino de modo indirecto; pero, como esto no impide que el espíritu comprenda clara y fácilmente la fuerza del argumento, pueden ser estimados como indirectos, reservando el calificativo de 'directos' para los argumentos claros y naturales.

[256]

201

Esto también nos permite comprender que estos dos modos, *Cesare* y *Festino*, sólo se distinguen de los de la primera figura, *Celarent* y *Ferio*, en que su mayor está invertida. Pero, aunque se pudiera afirmar que los modos negativos de la primera figura son más directos, sin embargo acontece, con frecuencia, que estos otros dos modos de la figura segunda que se corresponden, son más naturales, inclinándose, pues, hacia ellos más fácilmente nuestro entendimiento. Pues, por ejemplo, en el que acabamos de proponer, aunque el orden directo de la negación hubiera exigido que se dijese: (nada de lo que piensa es material, dando lugar a un argumento del tipo *Celarent*, sin embargo, nuestro espíritu se inclina más naturalmente a afirmar que ninguna materia piensa) *.

Principio de los argumentos del tipo Camestres y Baroco.

En estos dos modos el término medio es afirmado del atributo de la conclusión y es negado del

* [Ningún hombre de digno crédito es mentiroso, lo que hubiese dado lugar a la afirmación de un argumento en *Celarent*; sin embargo, nuestro espíritu se inclina de modo más natural a realizar la afirmación de que ningún mentiroso es digno de crédito.]

sujeto. Esto nos hace ver que estos tipos de silogismos están directamente fundados sobre este principio: *Todo lo que está comprendido en la extensión de una idea universal no conviene a los sujetos de los cuales se niega esta idea, siendo tomado en toda su extensión el atributo de una proposición negativa como se ha probado en la segunda parte* (así, el alma del hombre está comprendida en la extensión de sustancia pensante, puesto que el alma del hombre es una sustancia pensante; la sustancia pensante es negada de la materia y, por tanto, el alma del hombre es negada de la materia. Esto da lugar al siguiente argumento:

202

Toda alma humana es una sustancia pensante
Ninguna materia es una sustancia pensante
Luego, ninguna materia es alma del hombre.

(Si la menor fuere particular entonces se formaría un argumento del modo *Baroco*, fundado en el mismo principio) *.

Capitulo VIII

Sobre las reglas, modos y fundamentos de la tercera figura

En la tercera figura el término medio es sujeto en dos ocasiones. Se sigue de ello:

* El ejemplo comentado en la edición de 1683 era el siguiente: [Así, verdadero cristiano está comprendido en la extensión de caritativo, puesto que todo verdadero cristiano es caritativo. Caritativo es negado de cruel para con los pobres. Luego verdadero cristiano es negado de cruel para con los pobres. Esto da lugar a este argumento:

[257] *Todo verdadero cristiano es caritativo.*
Ningún hombre cruel para con los pobres es caritativo.
Luego, ningún hombre cruel para con los pobres es verdadero cristiano.]

Regla 1.ª

La pemisa menor debe ser afirmativa.

Esto ya ha sido probado para la primera regla de la primera figura, ya que tanto en una como en otra figura el atributo de la conclusión también es el atributo de la premisa mayor.

Regla 2.ª

La conclusión sólo puede ser particular.

Es así, pues, siendo siempre afirmativa la menor, el término menor que es atributo de ella, es particular. En consecuencia, en la conclusión el sujeto no puede ser universal, ya que esto supondría concluir lo general de lo particular, lo que va en contra de la segunda regla general de los silogismos.

Demostración

Sólo pueden darse seis modos en la tercera figura

De entre los diez modos concluyentes, en virtud de la primera regla de esta figura, según la cual la menor no puede ser negativa, se excluyen tanto el tipo AEE, como el tipo AOO. 203

En virtud de la regla segunda, según la cual la conclusión no puede ser general, se excluyen tanto el modo AAA como el EAE.

[258] Así, pues, sólo restan estos seis modos:

Tres, afirmativos { A A I. / A I I. / I A I. } Tres, negativos { E A O / E I O / O A O }

Esto era lo que se debía de demostrar.

Esto, a su vez, es lo que se ha reducido a seis palabras creadas para indicar esto, aunque siguen un orden distinto al que nosotros acabamos de exponer.

Ejemplos *:

DA *Todos los verdaderos cristianos están satisfechos con su estado.*
RA *Todos los verdaderos cristianos son perseguidos.*
PTI *Luego, hay personas perseguidas que están contentas con su estado.*

FE *Ningún santo es odiado por Dios.*
LA *Todo santo está afligido en este mundo.*
PTON *Luego, algunas personas afligidas en este mundo no son odiadas por Dios.*

DI *Algunos viciosos son apreciados en este mundo.*
SA *Todos los viciosos son personas dignas de desprecio.*
MIS *Luego, algunas personas dignas de desprecio son estimadas en este mundo.*

DA *Toda amistad es agradable.*
TI *Hay amistades peligrosas.*
SI *Luego, algunas cosas peligrosas son agradables.*

---

* El texto que reproducimos a continuación vino a sustituir al que figura en el cuerpo de esta edición, perteneciente a la de 1662.

DA *La infinita divisibilidad de la materia es incomprensible.*
RA *La infinita divisibilidad de la materia es muy cierta.*
PTI *Luego, algunas cosas muy ciertas son incomprensibles.*

FE *Ningún hombre puede alejarse de sí mismo.*
LA *Todo hombre es enemigo de sí mismo.*
PTON *Luego, algunos enemigos no se pueden abandonar.*

DI *Algunos malvados poseen las más grandes fortunas.*
SA *Todos los malvados son miserables.*
MIS *Luego, algunos miserables poseen las más grandes fortunas.*

BO *Algunos avaros no son ricos.*
204 CAR *Todos los avaros son apasionados por los bienes.*
DO *Luego, algunas personas apasionadas por los bienes no son ricas.*

FE *Ningún santo es despreciable.*
RI *Algunos santos son ignorantes.*
SON *Luego, algunos ignorantes no son despreciables.*

[259] *Fundamento de la figura tercera.*

Al ser los dos términos de la conclusión atribuidos en las dos premisas a un mismo término y que sirve de medio, pueden reducirse los modos afirmativos de esta figura a un principio.

Principio de los modos afirmativos.

Cuando dos términos pueden afirmarse de una misma cosa, también pueden afirmarse el uno del otro tomados particularmente.

Estando estos dos términos unidos con esta cosa, puesto que convienen con ella, se sigue de ello que alguna vez están unidos y que, por ello, pueden afirmarse el uno del otro particularmente. Pero con el fin de estar seguros de que los dos términos han sido afirmados de una misma cosa, que es el medio, es preciso que este medio, al menos, una vez, esté

DA *Todo servidor de Dios es Rey.*
TI *Hay servidores de Dios que son pobres.*
SI *Luego, algunos pobres son reyes.*

BO *Hay cóleras que no son censurables.*
CAR *Toda cólera es una pasión.*
DO *Luego, algunas pasiones no son censurables.*

FE *Ninguna locura es elocuente.*
RI *Algunas locuras son expresadas silogísticamente.*
SON *Luego, algunas expresiones silogísticas no son elocuentes.*

tomado universalmente, ya que si en dos ocasiones fuese particular, podrían estar ante dos partes distintas de un término común y, en consecuencia, que no fueren la misma cosa.

Principio de los modos negativos.

Cuando de dos términos, uno de ellos puede ser negado y el otro puede ser afirmado de la misma cosa, pueden, particularmente, negarse el uno del otro.

Es así, pues es cierto que no siempre están unidos ya que no lo están con esta cosa. Luego, en
205 alguna ocasión, pueden negarse el uno del otro, es decir, el uno puede negarse del otro particularmente tomado. Pero, por la misma razón, es necesario, con el fin de que sea la misma cosa, que el medio sea universal, al menos en una ocasión.

CAPITULO VIII

[260] ### Sobre los modos de la cuarta figura

La cuarta figura es aquella en la que el término medio es atributo en la mayor y sujeto en la menor. Es tan poco natural que es bastante inútil el dar reglas. Sin embargo, las facilitamos con el fin de que nada falte a la demostración de todas las formas simples de razonar.

Regla 1.ª

Cuando la mayor es afirmativa, siempre la menor es universal.

Es así, pues, el término medio es tomado particularmente en la mayor afirmativa, ya que es su

atributo. Es preciso, por tanto, en virtud de la primera regla general del silogismo que esté tomado generalmente en la menor y que, en consecuencia, sea universal porque realiza en ella la función de sujeto.

Regla 2.ª

Cuando la menor es afirmativa, la conclusión siempre es particular.

Ha de ser así, pues, el término menor es el
206 atributo en la premisa menor. En consecuencia, es tomado particularmente cuando es afirmativa; se si-
[261] gue de ello, en virtud de la segunda regla general, que también debe de ser particular en la conclusión, lo que hace que la conclusión sea particular, puesto que es el sujeto.

Regla 3.ª

La mayor debe de ser general en los modos negativos.

Así ha de ser porque, siendo negativa la conclusión, el término mayor es tomado en la conclusión generalmente. Por tanto, es preciso, en virtud de la segunda regla general, que el término mayor también sea tomado generalmente en las premisas. En esta figura al igual que en la segunda, el término mayor es el sujeto de la premisa mayor y, en consecuencia, es preciso, al igual que lo era en la segunda figura, que, siendo tomado generalmente, de lugar a que la mayor sea general.

Demostración

Sólo puede haber cinco modos en la cuarta figura.

De los diez modos concluyentes son excluidos en virtud de la regla primera los modos AII y AOO.

Son excluidos en virtud de la regla segunda los modos AAA y EAE.

Es excluido en virtud de la regla tercera el modo OAO.

Así, pues, sólo restan cinco modos; dos son afirmativos, AAI junto con IAI; tres son negativos: AEE, EAO, EIO.

Estos cinco modos pueden recordarse mediante estas cinco palabras *:

207

BAR *Todo hombre sabio es moderado.*
BA *Todo hombre moderado es enemigo de grandes fortunas.*
RI *Luego, algún enemigo de grandes fortunas es sabio.*

CA *Todo vicio es censurable.*
LEN *Nada censurable es digno de imitar.*
TES *Luego, nada digno de imitar es vicio.*

FES *Ningún avaro está satisfecho.*
PA *Todo hombre satisfecho es rico.*
MO *Luego, algún hombre rico no es avaro.*

---

* Texto de la edición de 1683; en cuerpo de nuestra edición figura el texto de 1662.

BAR *Todos los milagros de la naturaleza son ordinarios.*
BA *Todo lo que es ordinario no nos impresiona.*
RI *Luego, algunas cosas que no nos impresionan son milagros de la naturaleza.*

CA *Todos los males de la vida son pasajeros.*
LEN *Todos los males pasajeros no son de temer.*
TES *Luego, ninguno de los males que son de temer es un mal de esta vida.*

FES *Ninguna virtud es cualidad natural.*
PA *Toda cualidad natural tiene a Dios como primer autor.*
MO *Luego, algunas cualidades que tienen a Dios como primer autor no son virtudes.*

[262] FRE *Ningún esclavo es libre.*
SI *Algún hombre libre es miserable.*
MOM *Luego, algún miserable no es esclavo.*

Es conveniente advertir que, por lo general, estos cinco modos se expresan mediante estas palabra: *Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.* Esto tiene su origen en que Aristóteles, no haciendo de estos modos una figura distinta, se los ha considerado como modos indirectos de la primera figura, porque se ha pretendido que la conclusión estaba invertida y que el atributo era el verdadero sujeto. Por ello, quienes han defendido esta posición, han colocado como primera premisa aquella en la que figura el sujeto de la conclusión y como menor aquella otra en la que figura el atributo.

En consecuencia, han atribuido a la figura primera nueve modos; cuatro de ellos directos y los otros cinco indirectos; todos ellos contenidos en estos versos:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.

Y para las otras dos figuras:

208

Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Ahora bien, estando supuesta siempre la conclusión, puesto que es lo que se desea probar, no puede afirmarse propiamente que esté invertida; por ello, hemos creído que era más ventajoso tomar siempre como premisa mayor la proposición en que entra el atributo de la conclusión. Esto, el disponer en primer lugar la mayor, es lo que nos ha obligado a invertir estas palabras artificiales. De suerte que para mejor recordar estos modos pueden utilizarse estos otros términos:

[263] *Barbari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Frisesom.*

Recapitulación

Sobre las diversas especies de silogismos.

De cuanto hemos expuesto se puede concluir que existen 19 especies de silogismos que pueden clasificarse de diversos modos:

1. Como { Generales, 5. / Particulares, 14.
2. Como { Afirmativos, 7. / Negativos, 12.
3. Como los que concluyen { A., 1. / E., 4. / I., 6. / O., 8.
4. Según las diferentes figuras se les subdivide en modos, lo que ya ha sido bastante explicado al tratar cada figura.
5. Según los modos, subdividiéndolos por figuras *.

(Porque, como ya se ha hecho ver en el capítulo cuarto que sólo pueden darse diez modos concluyentes considerando en ellos la disposición del medio y como también se ha visto que uno solo, sirviendo a diferentes figuras, podía dar lugar a diferentes especies de silogismos, puede identificarse el número 19 mediante esta forma de dividir porque hay tres que solamente concluyen en una sola figura; seis, cada uno de los cuales concluye en dos figuras; uno que concluye en las cuatro figuras. Ello da 19 espe-

209

* En la edición de 1683 se indicaba:
[O bien, al contrario, según los modos subdividiéndolos por figuras; esto aún nos permitirá identificar 19 especies de silogismos ya que hay tres modos, cada uno de los cuales, concluye en una sola figura; seis modos, cada uno de los cuales concluye en dos figuras y uno solo que concluye en las cuatro.]

cies de silogismos. La construcción de esta tabla se deja a la iniciativa de quienes deseen tomarse este trabajo para ayudar a su memoria, pues no merece la pena que tal tarea sea desarrollada en este lugar.)

(CAPITULO IX

Sobre la reducción de los silogismos

Este capítulo es muy inútil *-12

Reducir un silogismo es disponerlo de una forma más perfecta, más evidente y más natural. Así pues, todas las reducciones deben fundamentarse en que unos argumentos son más claros y directos que lo son otros, así como en que los menos directos pueden ser reducidos a los más directos, y los menos claros a los más claros. Esto se logra modificando alguna proposición, o, simplemente, situando al sujeto como atributo y al atributo como sujeto; también, por accidente, modificando la cantidad de la proposición. Por lo general, se supone entre los seguidores de la Escuela que los argumentos de la primera figura, siendo los más directos, son aquellos a los que deben reducirse todos los otros. Para realizarlo se ha de prestar atención a las consonantes que comprenden las palabras que facilitan el recuerdo de los modos de las otras tres figuras.

210

1. La primera consonante, a saber, la C o la D o la F indican que los modos que contienen C, esto es, *Camestres, Cesare, Calentes,* se reducen a *Celarent;* los que comienzan por D se han de reducir a *Darii;* los que comienzan por F se han de reducir a *Ferio.*

* A tenor con esta valoración, este capítulo... sólo formó parte de la edición de 1662, y, a la vez, también figura en el manuscrito núm. 19915 de la Biblioteca Nacional de Francia.

2. También se advierte que hay consonantes en estas palabras que cierran cada una de sus sílabas; de ellas,

S, indica que la proposición significada por la vocal que precede a esta consonante, debe convertirse simplemente.

P, indica que la proposición significada por la vocal que precede a esta consonante, debe convertirse variando la cantidad.

M, indica que han de situarse invirtiendo el orden de las proposiciones.

3. Ha de atenderse a las sílabas y se ha de atribuir una a cada proposición. La primera de ellas a la mayor, la segunda a la menor y la tercera a la conclusión. Con el fin de retener todo ello con mayor facilidad se han confeccionado los siguientes versos:

S, *vult simpliciter verti,* P, *vero per acci.*
M, *vult transponi,* C, *per impossibile duci.*

Observando estas reglas han de realizarse toda clase de reducciones, como fácil es de comprobar si se quiere hacer el ensayo con los ejemplos que han sido propuestos en cada figura.

Se habían realizado sobre esta materia otras observaciones que pueden hallarse en las copias manuscritas que diversas personas habían encargado de
211 esta lógica. Pero como todo ello carece de uso y no puede ser comprendido más que prestando una gran atención, hemos estimado que era más oportuno retirarlo [13].

Solamente será preciso hacer notar que se puede afirmar que una conclusión no es directamente obtenida a partir de las premisas, pero no se puede afirmar propiamente que sea indirecta porque ya se supone formada antes de que se haya pensado en probarla. Así pues, estando formada, se pueden aplicar premisas que estén unidas a ella indirectamente pero, por ello, no puede decirse que sea indirecta.

De ello se deduce que los argumentos que no se pueden reducir más que cambiando la conclusión, propiamente no admiten reducción. Y así, *Calentes* y *Camestres* no pueden reducirse a *Celarent,* como tampoco *Disamis* y *Dibatis* a *Darii* porque sería preciso modificar la conclusión.

En cuanto a lo que se denomina reducción al absurdo consiste en obligar a una persona que niega una conclusión a que preste su acuerdo a una contradictoria de una proposición ya aceptada. Esto se hace tomando la contradictoria de la conclusión que es negada, la cual unida a alguna de las premisas da lugar necesariamente a la contradictoria de una de las proposiciones admitidas. Así, supongamos que alguien hubiese negado la conclusión de este argumento en *Boraco:*

Hay santos que no son ricos.
Todos los santos son dichosos.
Luego, hay seres dichosos que no son ricos. En
212 tal caso, se podría tomar la contradictoria de la conclusión cuya verdad es negada y afirmar que si es falso que hay seres dichosos que no son ricos, entonces es verdadero que todos los seres dichosos son ricos.

Es así que todos los santos son dichosos, como ya se ha admitido en la menor. Luego, todos los santos son ricos. Esta conclusión es la contradictoria de la mayor del primer argumento.

Si se atiende a la mayor acordada se formaría este otro argumento:

Todos los seres dichosos son ricos. Así, pues, hay santos que no son ricos —contradictoria de la menor acordada—, por tanto hay santos que no son dichosos. Esto es la contradictoria de la menor acordada.

Por sentido común, fácil es ver cómo es preciso disponer estas proposiciones para obtener la contradictoria de una de las premisas aceptadas. Por ello, no nos detendremos explicando las reglas que se ofrecen.

Pero, aún nos vemos obligados a decir en relación con esta clase de reducción lo que se ha di-

cho sobre la otra, esto es, que es de escaso uso. Es muy raro que se niegue la conclusión de un argumento realizado según las reglas. Y si esto aconteciera entre dos personas que actuasen de buena fe, no podría suceder más que a causa de la dificultad planteada por algunos términos; en este caso, el medio ordinariamente utilizado para mostrar que el argumento del que se duda es correcto no es reducir al absurdo al que ha negado la conclusión, sino más bien construir otro argumento semejante, integrado por términos más claros y más simples, que claramente aparezca como correcto. De igual modo, la forma de mostrar que un argumento es incorrecto no es hacer ver que va contra las reglas, lo que siempre es complicado y poco sensible, sino construir uno del mismo tipo que sea incorrecto con toda evidencia.)

213

[263]

CAPITULO IX (X)

Sobre los silogismos complejos; cómo pueden ser reducidos a silogismos comunes y cómo pueden ser juzgados mediante las mismas reglas

//Preciso es reconocer que si bien la lógica puede ser de utilidad para alguien, sin embargo, es perjudicial para muchos. A la vez, es necesario confesar que a nadie perjudica tanto como a quienes se precian de conocerla y se jactan con vanidad de ser considerados como expertos lógicos. Es así, pues esta afectación siendo, a la vez, señal de poseer un espí-
[264] ritu bajo y poco sólido, trae consigo el que esos tales se aferren más a la superficie de las reglas que al buen sentido de que está dotada nuestra alma; fácilmente se inclinan a rechazar como razonamientos incorrectos los que son muy correctos porque no poseen luz suficiente para ajustarlos a las reglas que sólo

sirven a estos tales para confundirles, pues, sólo las comprenden de modo imperfecto.

Para evitar este defecto que, en gran medida, es la consecuencia de esta afectada pedantería, tan indigna de un hombre honesto, debemos más bien examinar la solidez de un razonamiento fundándonos preferentemente en nuestra luz natural más bien que en las formas. Uno de los medios para obtener éxito en esta tarea, al estar ante alguna dificultad, consiste en realizar otros argumentos semejantes referidos a materias distintas; cuando nos llega a parecer que concluye correctamente, usando para discernir solamente el buen sentido, si, a la vez, hallamos que contiene algo que no nos parece ser conforme con las reglas, debemos pensar que esto pone de relieve que no lo hemos analizado correctamente, pero no debemos llegar a la conclusión de que, en efecto, es contrario a las reglas.

Los razonamientos en los que es más difícil juzgar correctamente //, son aquellos de los que ya hemos dicho que podían denominarse * *complejos*; no porque, simplemente, formen parte de ellos proposiciones complejas, sino porque los términos de la conclusión, siendo complejos, no eran tomados como tales términos complejos en cada una de las premisas con el fin de ser unidos con el término medio; sólo una parte de uno de estos términos complejos forma parte de las premisas. Como en este ejemplo:

El sol es una cosa insensible.
Los persas adoraban al sol.
Luego, los persas adoraban una cosa insensible.

[265] Se aprecia en este caso que la conclusión, teniendo como atributo *adoraban una cosa insensible,*

* Como se observa, la edición de 1683 introducía una significativa variante al abrir este capítulo. La edición de 1662 abría el capítulo del modo siguiente: «Ya hemos expuesto que entre los silogismos comunes los había de un tipo tal que podían denominarse *complejos;* pero no, simplemente, porque...»

sólo figura en parte en la premisa mayor, a saber, *una cosa insensible,* pues otra parte, *adoraban*, forma parte de la menor.

214 En relación con estos silogismos haremos dos cosas. En primer lugar, mostraremos cómo estos silogismos pueden reducirse a los silogismos simples incomplejos de los que hasta ahora hemos tratado y cómo pueden ser juzgados mediante las mismas reglas.

En segundo lugar, mostraremos que pueden darse reglas más generales para juzgar de modo inmediato acerca de la corrección o defecto de estos silogismos complejos sin tener necesidad de efectuar reducción alguna.

Es algo bastante extraño que (los filósofos de la Escuela) * aunque otorgan mucha más importancia a la lógica de la que se debería de conceder, llegando a defender que su conocimiento es absolutamente necesario para adquirir el conocimiento de las ciencias, sin embargo la enseñen con tan poco cuidado que casi no llegan a exponer algo que pueda ser de utilidad. Por lo general se contentan con facilitar las reglas de los silogismos simples y casi todos los ejemplos aducidos están integrados por proposiciones no complejas que, por otra parte, son tan claras que nunca se ha atrevido nadie a incluirlas en algún discurso. Pues ¿a quién se le ha oído formular esos silogismos (que son frecuentes para los hombres de la Escuela): Todo hombre es animal; Pedro es hombre. Luego, Pedro es animal?

Sin embargo, poco es el trabajo que se toman en aplicar las reglas de los silogismos a los argumentos cuyas proposiciones son complejas, aunque, con frecuencia, ello sea difícil y aunque sean numerosos los argumentos de este tipo que, pareciendo incorrectos, sin embargo, son muy correctos; además, la [266]

* La edición de 1683 al suprimir la mención a «los filósofos de la Escuela» construye este párrafo de forma impersonal: «Es algo bastante extraño que, aunque se conceda mucha más importancia a la lógica de la que se debería conceder, llegando a defender que su...»

utilización de estos argumentos es mucho más frecuente que la de los silogismos totalmente simples.

215 Esto será mucho más fácil de mostrar mediante ejemplos que mediante reglas.

Ejemplo 1.°

Hemos dicho, por ejemplo, que todas las proposiciones que incorporan verbos activos son, en cierta forma, complejas; estas proposiciones son frecuentemente utilizadas para construir argumentos cuya forma y fuerza es difícil de reconocer, tal como es en el caso del argumento que ya hemos propuesto como ejemplo:

La ley divina manda honrar a los Reyes.
Luis XIV es Rey
Luego, la ley divina manda honrar a Luis XIV.

Algunas personas poco inteligentes han reprochado a esta clase de silogismos el que son defectuosos; afirman esto porque están integrados por dos proposiciones afirmativas y, a la vez, pertenecen a la figura segunda, lo cual es un defecto esencial. Estas personas han mostrado de modo suficiente que atendían más a la letra y a la superficie de las reglas que a la luz de la razón, en virtud de la cual han sido halladas estas reglas. Este argumento es verdadero y concluyente en modo tal que si fuese contra la regla esto mismo sería un argumento para probar que la regla sería falsa, pero no sería una prueba de que el argumento fuera incorrecto [14].

Por tanto, afirmo, en primer lugar, que este argumento es correcto. Es así, pues, en esta proposición la *ley divina manda honrar a los Reyes* la palabra *Reyes* es tomada en general, refiriéndose a cada uno

216 de los reyes y, en consecuencia, Luis XIV forma parte del número de aquellos a los que la ley divina ordena honrar.

En segundo lugar, afirmo que en la proposi-

ción *la ley divina manda honrar a los Reyes. Reyes* que es el término medio. no es el atributo de esta
[267] proposición, aunque esté unido al atributo *manda*; esto es muy diferente, pues lo que es el verdadero atributo es afirmado y conviene al sujeto. Así, *Reyes* no es afirmado y no conviene a *la ley de Dios,* el sujeto. Por otra parte, el atributo de una proposición afirmativa es particular. Ahora bien, *Reyes* es universal en esta proposición, *la ley divina manda honrar a los Reyes,* porque se toma en general.

Así, pues, si se pregunta qué es *Reyes,* fácil es responder que es el sujeto de otra proposición implícitamente incluida en aquélla, pues al afirmar que la ley divina manda honrar a los Reyes, atributo a 'ley divina' el 'ordenar', como también atribuyo 'honor' a 'los reyes'. Por tanto, es como si dijese: *La ley divina manda que los Reyes sean respetados.*

Otro tanto acontece en la conclusión: *la ley divina manda honrar a Luis XIV*, pues Luis XIV no es el atributo aunque esté unido al atributo; por el contrario, es el sujeto de la proposición supuesta. Es, pues, lo mismo que si dijese: *La ley divina ordena que Luis XIV sea honrado.*

Así, formulemos estas proposiciones del siguiente modo:

La ley divina manda que los Reyes sean honrados.
Luis XIV es Rey.
Luego, la ley divina manda que Luis XIV sea honrado.

217 Es claro que el argumento está integrado por estas proposiciones:

Los Reyes deben ser honrados.
Luis XIV es Rey.
Luego, Luis XIV debe ser honrado.

Y, esta proposición *la ley divina manda,* que parecía ser la principal, no es más que una proposi-

[268] ción incidente en este argumento que está unida a la afirmación a la que la ley divina sirve de prueba.

Es claro que este argumento es de la primera figura, en *Barbara*, pues los términos singulares, como Luis XIV, son estimados como universales porque están tomados en toda su extensión, como en otro momento lo hemos hecho notar.

Ejemplo 2.°

De modo semejante, este argumento que parece pertenecer a la segunda figura y ser conforme a las reglas de esta figura es totalmente incorrecto:

Nosotros debemos creer en la Escritura.
La tradición no es la Escritura.
Luego, no debemos creer la tradición.

Se debe reducir a la primera figura, como si se dijera:

La Escritura debe ser creída.
La tradición no es la Escritura.
Luego, la tradición no debe ser creída.

Y nada se puede concluir en la primera figura siendo la menor una proposición negativa.

// Ejemplo 3.°

Hay otros argumentos que están integrados por proposiciones afirmativas y son de la segunda figura, no dejando por ello de ser correctos, como:

Todo buen pastor está dispuesto a dar su vida por sus ovejas.
Es así que hay en nuestros días pocos pastores dispuestos a dar su vida por sus ovejas.
Luego, hay pocos pastores en nuestros días.

Lo que hace que este razonamiento sea válido es el que no se concluye en él afirmativamente más que de modo aparente. Es así, pues, la menor es una proposición exclusiva que, según el sentido, contiene esta proposición negativa: *Muchos pastores de nues-*
[269] *tros días no están dispuestos a dar su vida por sus ovejas.* Y, a la vez, la conclusión se reduce a la siguiente proposición negativa: *Varios pastores de nuestros días no son buenos pastores* [15].

Ejemplo 4.º

He aquí un argumento que siendo de la figura primera, parece tener una menor negativa y, sin embargo, es muy correcto:

Todos aquellos a los que no se puede arrebatar lo que aman están fuera del alcance de sus enemigos.
Es así que cuando un hombre ama sólo a Dios no se le puede arrebatar lo que ama.
Luego, los que aman sólo a Dios están fuera del alcance de sus enemigos.

La razón de que este argumento sea muy correcto es el que la proposición menor sólo es *negativa* en apariencia, siendo, en efecto, *afirmativa.*

Es así, pues, el sujeto de la mayor, que debe ser atribuido en la menor, no es *aquellos a quienes se le puede arrebatar lo que aman,* sino, por el contrario, *aquellos a quienes no se les puede arrebatar lo que aman.* Es así ya que esto es lo que se afirma de quienes sólo aman a Dios; de suerte que el sentido de la menor es:

Todos aquellos que no aman más que a Dios figuran entre aquellos a los que no se les puede robar lo que ellos aman.//

Ejemplo 5.º

Esto acontece también cuando la mayor es una proposición exclusiva como:

Unicamente los amigos de Dios son dichosos.
Hay ricos que no son amigos de Dios.
Luego, hay ricos que no son dichosos.

218 Este argumento examinado de acuerdo con las reglas comunes parecería incorrecto, ya que parece pertenecer a la primera figura, donde no se concluye nada a partir de una menor negativa; pero como la proposición primera es compuesta según el sentido a causa de la partícula *únicamente* que la hace exclusiva, equivale a dos proposiciones: *los amigos de Dios son dichosos y todos los otros hombres que no son*
[270] *amigos de Dios no son dichosos.* Ahora bien, como de esta segunda proposición depende la fuerza de este razonamiento, la menor que parecía negativa pasa a ser afirmativa porque el sujeto de la mayor, que debe ser atributo en la menor, no es *aquellos que son amigos de Dios,* sino *aquellos que no son amigos de Dios;* de modo que el argumento ha de ser considerado del modo siguiente:

Todos aquellos que no son amigos de Dios no son dichosos.
Es así que hay hombres ricos que no son amigos de Dios.
Luego, hay hombres ricos que no son dichosos.

Pero, la razón en virtud de la cual no es necesario expresar la menor de este modo, dejando que posea la apariencia de una proposición negativa, es que es lo mismo afirmar negativamente que un hombre no es amigo de Dios, que afirmar de modo afirmativo que es no-amigo de Dios, es decir, del número de aquellos que no son amigos de Dios.

219

Ejemplo 6.º

Hay otros argumentos semejantes a éstos, cuyas proposiciones parecen ser todas negativas y, sin embargo, son argumentos muy correctos porque una de sus proposiciones sólo aparentemente es negativa, pues, en efecto, es afirmativa tal como acabamos de mostrar y como lo mostraremos mediante otro ejemplo:

Aquello que no tiene partes no puede perecer por disolución de las partes.
Nuestra alma no tiene partes.
Luego, nuestra alma no puede perecer por disolución de sus partes [16].

Algunas personas aportan este tipo de silogismos para mostrar que no puede defenderse que este axioma de la lógica, *a partir de premisas negativas*
[271] *nada se concluye,* sea verdadero en general y sin distinción. Pero, esos tales no se han percatado que, según el sentido, la menor de este silogismo, como acontece en otros casos con otras premisas, es afirmativa porque el término medio, sujeto de la mayor, es su atributo. El sujeto de la mayor no es *lo que tiene partes,* sino *lo que no tiene partes.* Y, en este caso, el sentido de la menor es «*nuestra alma es un ser que no tiene partes*», lo que es una proposición afirmativa con un atributo negativo.

Estas mismas personas aún intentan probar que los argumentos negativos son, en ocasiones, concluyentes mediante estos ejemplos:

Juan no es racional; luego, Juan no es hombre. Ningún animal imagina; luego, ningún hombre imagina. Quienes así opinan deben pensar que estos ejemplos son entimemas y que los entimemas sólo concluyen en virtud de una proposición supuesta y que, en
220 consecuencia, debe estar en el espíritu aunque no sea expresada. En uno como en otro caso la proposición sobreentendida es necesariamente afirmativa. En el primer caso sería ésta: *Todo hombre es racional; Juan no es racional. Luego, Juan no es hombre.* En el otro ejemplo: *Todo hombre es animal. Ningún animal imagina. Luego, ningún hombre imagina.* No puede afirmarse que estos silogismos sean puramente negativos. En consecuencia, los entimemas que sólo concluyen porque se sobreentienden estos silogismos completos en el espíritu de quienes los formulan, no pueden ser aducidos como ejemplos para mostrar que concluyen los argumentos integrados por proposiciones negativas.

CAPITULO X (XI)

[272] Exposición del principio general en virtud del cual y sin efectuar reducción alguna a figuras y modos se puede juzgar acerca de la corrección o incorrección de cualquier silogismo

Hemos visto cómo se puede discernir si los argumentos complejos son concluyentes o poseen vicios; basta con reducirlos a la forma de los argumentos más comunes para juzgarlos a continuación mediante las reglas comunes. Pero como no hay apariencia de que nuestro espíritu tenga necesidad de esta
221 reducción para realizar este juicio, se ha pensado que era preciso que existiesen reglas más generales sobre las que fuesen fundamentadas incluso las reglas comunes y en virtud de las cuales se reconociese más fácilmente la corrección o defecto de toda clase de silogismo. Esto es lo que nos ha ocurrido.

Cuando se quiere probar una proposición cuya verdad no parece ser evidente, todo lo que se debe hacer es hallar una proposición más conocida que contenga la otra, la cual por esta razón puede denominarse proposición *continente.* Pero como no puede contenerla expresamente y en los mismos términos, pues-

to que en tal caso no sería distinta, y, por ello, no serviría para hacerla más clara, es necesario que haya otra proposición que haga ver que esta proposición que hemos denominado *continente* contenga, en efecto, aquella que se desea probar. La otra proposición puede denominarse *aplicativa.*

En los silogismos afirmativos es frecuentemente indiferente cuál de las dos se denomina continente
[273] porque ellas, las dos, contienen en algún modo la conclusión y mutuamente sirven para hacer ver que la otra la contiene.

Por ejemplo, supongamos que deseo conocer si un hombre vicioso es desgraciado y razono así:

Todo esclavo de sus pasiones es desgraciado.
Todo vicioso es esclavo de sus pasiones.
Luego, todo vicioso es desgraciado.

Cualquier proposición que toméis, podréis afir-
222 mar que contiene la conclusión porque *esclavo de sus pasiones* contiene bajo sí *vicioso,* es decir, que *vicioso* cae bajo su extensión y es uno de sus sujetos, tal como la menor lo hace ver. También la menor contiene la conclusión porque *esclavo de sus pasiones* comprende en su idea la de *desgraciado,* tal como la mayor lo hace ver.

Sin embargo, como la mayor siempre es más general, de ordinario se la considera como la proposición continente y la menor como la proposición aplicativa.

En relación con los silogismos negativos, como sólo hay una proposición negativa y la negación sólo está contenida en la negación, parece que siempre debe considerarse como proposición continente a la proposición negativa y sólo, como aplicativa, a la proposición afirmativa; esto, bien sea la mayor negativa, como en *Celarent, Ferio, Cesare, Festino,* o bien sea la menor, como en el caso de *Camestres* y *Baroco.*

Puedo establecer una prueba mediante este argumento:

Todo ser dichoso es satisfecho.
Ningún avaro es satisfecho.
Luego, ningún avaro es dichoso.

[274] En este caso, es más natural afirmar que la menor que es negativa contiene la conclusión que también es negativa y que la mayor tiene como función mostrar que la contiene. Pues esta menor, *ningún avaro está satisfecho,* separando totalmente *satisfecho*
223 de *avaro,* también separa *dichoso,* puesto que según la mayor *dichoso* está contenido totalmente en la extensión de *satisfecho.*

No es difícil mostrar que todas las reglas que hemos expuesto sólo sirven para hacer ver que la conclusión está contenida en una de las primeras proposiciones y que la otra premisa hace ver que esto es así; que los argumentos sólo son viciosos cuando esto no se puede observar. Es así, pues todas estas reglas se reducen a dos, las principales y fundamento de todas las otras. Según una de estas reglas *ningún término puede ser más general en la conclusión que en las premisas.* Esto depende claramente de este principio general: *las premisas deben contener la conclusión.* Esto no podría ser así si el mismo término, formando parte de las premisas y de la conclusión, tuviera menos extensión en las premisas que en la conclusión. Pues el menos general no contiene al término más general tal como *algún hombre* no contiene *a todo hombre.*

La otra regla general indica que *el medio debería ser tomado al menos una vez universalmente.* Esta regla se funda en otro principio: *la conclusión debe de estar contenida en las premisas.* Es así, pues supongamos que tenemos que probar que *algún amigo de Dios es pobre* y empleamos para ello esta proposición en la que el término medio que adoptamos para probar es tomado particularmente, a saber, *algún santo es pobre.* Afirmo que nunca se verá de modo eviden-
[275] te que esta proposición contiene la conclusión más que mediante otra proposición en la que este mismo
224 término *santo* sea tomado universalmente. Es claro

que para que esta proposición, *algún santo es pobre,* contenga la conclusión, *algún amigo de Dios es pobre,* es preciso y basta con que el término *algún santo* contenga el término *algún amigo de Dios,* puesto que el otro ellas lo tienen en común. Así es, pues, un término particular no posee extensión determinada y, ciertamente, no contiene más que lo que contiene en su comprensión y en su idea.

En consecuencia, con el fin de que el término, *algún santo,* contenga al término *algún amigo de Dios,* es preciso que *amigo de Dios* esté contenido en la comprensión de la idea de *santo.*

Todo aquello que está contenido en la comprensión de una idea puede ser afirmado de ella universalmente; así, todo aquello que está contenido en la idea de *triángulo* puede ser afirmado de *todo triángulo;* todo aquello que está contenido en la idea de *hombre* puede ser afirmado de *todo hombre.* Y, por consiguiente, con el fin de que *amigo de Dios* esté contenido en la idea de *santo,* es preciso que todo *santo* sea *amigo de Dios.* De ello se sigue que esta conclusión, *algún amigo de Dios es pobre,* sólo puede estar contenida en esta proposición, *algún santo es pobre* (en la que el medio *santo* está tomado particularmente) en virtud de una proposición en la que sea tomado universalmente, puesto que debe hacer ver que *amigo de Dios* está contenido en la comprensión de la idea de *santo.* Esto no se puede mostrar más que afirmando *amigo de Dios* de *santo,* universalmente tomado [*todo santo es amigo de Dios*]. Y, en con-
225 secuencia, ninguna de las premisas contendrá la con-
[276] clusión si el término medio, siendo particular en una de las premisas, no fuera universal en la otra. Esto era lo que se debía demostrar.

CAPITULO XI (XII)

Aplicación de este principio general a varios silogismos que parecen ser complicados

Conociendo, puesto que ha sido expuesto en la segunda parte de esta obra, lo que es la extensión y la comprensión de los términos, en virtud de lo cual se puede determinar cuándo una proposición contiene o no a otra, se puede formar juicio sobre la corrección o defecto de cualquier silogismo sin considerar si es simple o compuesto, complejo o incomplejo, y sin atender a las figuras o los modos. Para ello bastará con reparar en este principio general: *Una de las proposiciones debe contener la conclusión y la otra debe de hacer ver que la contiene.* Esto se comprenderá mejor mediante ejemplos.

Ejemplo 1.º

Supongamos que dudo si este razonamiento es correcto:

El deber de un cristiano es no alabar a los que cometen acciones criminales.

Es así que quienes se baten en duelo cometen una acción criminal.

Luego, el deber de un cristiano es no alabar a quienes se baten en duelo.

226 En este caso no debo preocuparme por cono-
[277] cer a qué figura ni a qué modo ha de reducirse. Más bien basta con que considere si la conclusión está contenida en una de las primeras proposiciones y si la otra hace ver que es así. Inicialmente hallo que la primera sólo se distingue de la conclusión porque en una de ellas se dice *aquellos que cometen acciones criminales* y en la otra se dice *aquellos que se baten en duelo;* la proposición en que se encuentra *cometer ac-*

ciones criminales contendrá aquella otra en la que se halla *batirse en duelo,* puesto que *cometer acciones criminales* contiene *batirse en duelo.*

Es claro, por el sentido, que el término *aquellos que cometen acciones criminales* es tomado universalmente y que esto se entiende de todos aquellos que las cometen, cualquiera que sea la acción. Y así, la menor, *aquellos que se baten en duelo cometen una acción criminal,* haciendo ver que *batirse en duelo* está contenido en *cometer acciones criminales,* también hace ver que la primera proposición contiene la conclusión.

Ejemplo 2.°

Supongamos que dudo si este razonamiento es correcto:

> *El Evangelio promete la salvación a los cristianos.*
> *Hay malvados que son cristianos.*
> *Luego, el Evangelio promete la salvación a los malvados.*

Para juzgar acerca de su validez sólo he de considerar que la mayor únicamente puede contener la conclusión si la palabra *cristianos* está tomada generalmente, esto es, por *todos los cristianos* y no sola-
227 mente por *algunos cristianos.* Pues si el Evangelio sólo promete la salvación a algunos cristianos, no se sigue que prometa la salvación a los malvados que fueran cristianos, ya que estos malvados pueden no pertenecer al número de aquellos cristianos a los que el Evangelio promete la salvación. Esta es la razón por la que el razonamiento concluye correctamente;
[278] pero en tal supuesto, si la palabra *cristianos* se toma en la mayor por *todos los cristianos,* la mayor es falsa; por otra parte, el argumento concluye incorrectamente si la palabra *cristianos* sólo se toma por *algunos cristianos,* pues entonces la primera proposición no podría contener la conclusión.

Para determinar si *cristianos* ha de tomarse universalmente en la premisa mayor, ha de invocarse otra regla que ya hemos expuesto en la segunda parte: *con excepción de las afirmaciones acerca de hechos, aquello de lo que se afirma es tomado universalmente, cuando es expresado indefinidamente* [17]. Aunque *los que cometen acciones criminales* (en el primer ejemplo) y *cristianos* (en el segundo ejemplo) formen parte de un atributo, sin embargo, en ambos casos, hacen las veces de sujeto respecto de la otra parte del mismo atributo, pues de ellos es de los que se afirma que no deben ser alabados o que se les promete la salvación. Y, de acuerdo con la regla expresada, tanto *los que cometen acciones criminales* como *cristianos* deben ser tomados universalmente, pues carecen estas expresiones de cuantificación particular. Así pues, tanto un argumento como el otro son correctos según la forma; ahora bien, la mayor del segundo argumento es falsa a no ser que mediante *cristianos* nos refiramos a los que viven conforme al Evangelio. En este caso la premisa menor sería falsa porque no hay malvados que vivan conforme al Evangelio.

Ejemplo 3.°

Siguiendo el mismo principio es fácil ver que
228 este argumento es incorrecto:

> *La ley divina manda obedecer a los magistrados civiles.*
> *Los obispos no son magistrados civiles.*
> *Luego, la ley divina no manda obedecer a los obispos.*

Es incorrecto, pues ninguna de las primeras proposiciones contiene la conclusión, ya que no se sigue de que la ley divina formule una orden el que no
[279] pueda formular otra distinta. La menor hace ver que *los obispos* no están comprendidos bajo la expresión *magistrados civiles* y que la orden de obedecer a los

magistrados civiles no comprende a los obispos. Sin embargo, la premisa mayor no afirma que Dios no haya formulado otro precepto además del precepto indicado, tal como sería preciso que esta proposición hubiese expresado para contener la conclusión mediante la premisa menor. Esto explica que este otro argumento sea correcto:

EJEMPLO 4.°

El cristianismo no obliga a los siervos a obedecer a sus señores más que en las cosas que no son contrarias a la ley de Dios.
Es así que los asuntos deshonestos son contrarios a la ley de Dios.
Luego, el cristianismo no obliga a los siervos a obedecer a sus señores en los asuntos deshonestos.

El argumento es correcto porque la premisa mayor contiene la conclusión, ya que de acuerdo con la premisa menor *asuntos deshonestos* forma parte de las cosas que son contrarias a la ley de Dios y, por otra parte, la premisa mayor, siendo exclusiva, equivale a
229 esta otra: *La ley divina sólo obliga a los siervos a obedecer a sus señores en todas aquellas cosas que no son contrarias a la ley de Dios.*

EJEMPLO 5.°

El mismo principio permite refutar con facilidad este conocido sofisma:

El que dice que usted es animal dice verdad.
El que dice que usted es un ganso, dice que usted es animal.
Luego, quien dice que es un ganso, dice verdad.

Basta con afirmar que ninguna de las dos pro-
[280] posiciones contiene la conclusión; si la premisa mayor

la contuviese, no diferenciándose de la conclusión más que por incluir *animal* en la mayor y *ganso* en la conclusión, sería preciso que *animal* contuviese *ganso*. Pero en esta premisa mayor *animal* está tomado particularmente, ya que es el atributo de una proposición incidental afirmativa, *usted es animal*. Y, en consecuencia, sólo podría contener *ganso* en su comprensión. Para mostrar que cada animal es un ganso debería tomarse *animal* universalmente en la premisa menor, afirmando *ganso* de todo animal. Esto no se puede hacer y tampoco se hace, puesto que *animal* también en la premisa menor es tomado particularmente, pues, al igual que en la premisa mayor, es el atributo de una proposición incidental afirmativa, *usted es animal*.

EJEMPLO 6.°

Este mismo principio permite resolver este otro sofisma, conocido desde la antigüedad y relatado por San Agustín:

Usted no es lo que yo soy.
230 *Yo soy hombre.*
Luego, usted no es hombre.

Este argumento, según las reglas propias de las figuras del silogismo, es claramente incorrecto, porque es de la primera figura y la primera proposición, que es su menor, es negativa[18]. Pero basta con afirmar que la conclusión no está contenida en la primera de estas proposiciones y que, la otra proposición *(yo soy hombre)* no hace ver que esté contenida la conclusión en la premisa mayor. Es así, pues siendo negativa la conclusión, el término *hombre* está tomado universalmente y, por tanto, no está contenido en *lo que yo*
[281] *soy*, porque quien así habla sólo es *algún hombre* tal como se manifiesta en la proposición aplicativa donde se dice *yo soy hombre*, teniendo el término una significación particular, puesto que es el atributo de una proposición afirmativa. Como lo general no está

contenido en lo particular, este argumento es incorrecto.

CAPITULO XII *

Sobre los silogismos compuestos

No todo silogismo que incluye una proposición compuesta es un silogismo compuesto. Un silogismo es compuesto sólo si su premisa mayor es tal que de modo explícito incluye a la totalidad de la conclusión. Estos silogismos son de tres clases: *los condicionales, los disyuntivos y los copulativos* [19].

Sobre los silogismos condicionales. Los silogismos condicionales son aquellos en los que la premisa mayor es una proposición condicional que contiene toda la conclusión; así:

Si hay un Dios, debe de ser amado.
Es así que hay un Dios.
Luego, debe de ser amado.

Este tipo de silogismo puede ser de dos clases puesto que utilizando la misma premisa mayor pueden obtenerse dos conclusiones.

Estamos ante la primera clase de silogismo con-
236 dicional cuando, afirmando el consecuente en la mayor, se afirma el antecedente en la menor según esta

* En la edición de 1662 se presentaba en este lugar el capítulo *Sobre los dilemas* que será presentado en esta edición más adelante (c. XVI) tal como apareció en la edición de 1683.

El capítulo presente integró la edición de 1662 (c. XIV), aunque se aprecian variantes con la edición de 1683 que, como en otros casos, hacemos constar aunque ha de resaltarse la amplitud que, como puede observarse, poseen en este caso.

regla: *afirmando el antecedente, se afirma el consecuente.* Así:

Si la materia no se puede mover por sí misma, es necesario que el primer movimiento haya sido comunicado por Dios.
Es así que la materia no se puede mover por sí misma.
[282] *Luego, es necesario que el primer movimiento haya sido dado por Dios.*

Estamos ante la segunda clase cuando la premisa menor es la negación del consecuente de la premisa mayor y la conclusión es la negación del antecedente de la premisa mayor según esta regla: *negado el consecuente, se niega el antecedente.* Así:

//Si alguno de los elegidos se condena, Dios se equivoca.
Es así que Dios no se equivoca.
Luego, ninguno de los elegidos se condena.

Este es el razonamiento de San Agustín cuando afirma: *Horum si quisquam perit, fallitur Deus; sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus.//*

Los argumentos condicionales son viciosos de dos modos: //Uno de ellos, cuando la premisa mayor es una proposición condicional no razonable; esto es, cuya consecuencia es contra las reglas tal y como si se concluyese lo general a partir de lo particular. Este sería el caso si se dijera: Si nos equivocamos en algo, nos equivocamos en todo.

Pero esta falsedad en la mayor de estos silogismos se refiere más bien a la materia que a la forma. Estos argumentos sólo se consideran viciosos según la forma cuando se obtiene una incorrecta conclusión de la mayor, sea verdadera o falsa, razonable o no razonable. Esto acontece de dos modos//:

El primero cuando se infiere el antecedente a partir del consecuente, como si se dijera:

[283] *Si los chinos son mahometanos, son infieles.*
Es así que son infieles.
Luego, los chinos son mahometanos.

El segundo modo en que son viciosos los silogismos condicionales es cuando de la negación del antecedente se infiere la negación del consecuente, como en este ejemplo:

Si los chinos son mahometanos, son infieles.
Es así que no son mahometanos.
Luego, los chinos no son infieles.

//Hay, sin embargo, algunos silogismos condicionales que parecen tener este segundo defecto pero que, no obstante, son muy correctos porque hay una exclusión sobreentendida, no expresada, en la mayor. Este es el caso de este ejemplo: Cicerón habiendo publicado una ley contra quienes comprasen los votos y habiendo sido Murena acusado de tal corrupción, aceptó su defensa y contestó con el siguiente argumento al reproche que le hacía Catón de obrar contra su ley al ejercer esta defensa: *Etenim si largitionem factam esse confiterer, idque recte factum esse deffenderem, facerem improbe, etiam si alius legem tulisset; cum vero nihil commissum contra legem esse deffendam, quid est quod mem deffensionem latio legis impediat?* [20]. Este argumento podría parecer semejante al del blasfemo que dijera para justificarse: *Si yo negase que hubiese un Dios, sería un malvado. Pero, aunque blasfemo, no niego que exista un Dios. Luego, no soy un malvado.* Este argumento es incorrecto porque, además del ateísmo, hay otros crímenes que hacen malvado al hombre. Ahora bien, el argumento de Cicerón es correcto, aunque Ramus lo haya presentado como ejemplo de un argumento incorrecto, porque atendiendo al sentido, contiene una proposición exclusiva. Esta proposición exclusiva se hace explícita al formular este argumento del modo siguiente:

Solamente se me podría reprochar con razón el obrar contra mi ley, si yo confesase que Mu-
[284] *rena hubiera comprado los sufragios y yo justificase su acción.*
Pero yo defiendo que no ha comprado los sufragios.
Luego, no hago nada contra mi propia ley.

Un análisis semejante ha de realizarse del razonamiento que, según Virgilio, Venus expone dirigiéndose a Júpiter:

Si sine pace tua, atque invicto nomine Troes
Italiam petiere, luant peccata, neque illos
Juveris auxilio: sin tot responsa secuti,
Quae superi manesque dabant: cur nunc tua quisquam
Flectere jussa potest, aut cur nova condere fata [21].

Este razonamiento se reduce a estos términos:

Si los troyanos hubiesen arribado a las costas de Italia contra la voluntad de los dioses, serían dignos de castigo.
Pero los troyanos no han arribado a las costas de Italia contra la voluntad de los dioses.
Luego, los troyanos no son dignos de castigo.

Así pues, es preciso suponer algo en este razonamiento; en caso contrario, este argumento de Venus sería semejante a este otro que, ciertamente, no concluye correctamente:

Si Judas hubiese accedido al apostolado sin vocación, hubiese debido ser rechazado por Dios.
Pero Judas no accedió al apostolado sin vocación.
Luego, Judas no ha debido ser rechazado por Dios.

El argumento de Venus, expuesto por Virgilio, no es vicioso si se considera la premisa mayor como una premisa exclusiva, según el sentido, tal como si se dijera:

Solamente los troyanos serían dignos de castigo e indignos de recibir ayuda de los dioses, si hubiesen arribado a las costas de Italia contra la voluntad de los dioses.
[285] *Es así que no han arribado contra la voluntad de los dioses.*
Luego, los troyanos no deberían ser castigados.

O bien es preciso afirmar, lo que viene a ser equivalente, que la afirmativa *si sine pace tua etc...*, según el sentido, comprende esta negativa:

Si los troyanos no han arribado a las costas de Italia más que por orden de los dioses, no es justo que los dioses abandonen a los troyanos.
Es así que no han arribado a las costas de Italia más que por orden de los dioses. Luego...//

Sobre los silogismos disyuntivos. Se denominan silogismos disyuntivos aquellos razonamientos cuya
237 proposición mayor es disyuntiva; es decir, cuyas partes están unidas por *o*, como en este razonamiento de Cicerón:

Los asesinos de César son parricidas o defensores de la libertad.
Es así que no son parricidas.
Luego, los asesinos de César son defensores de la libertad.

Los silogismos disyuntivos son de dos tipos. En los del primer tipo, la premisa menor niega una de las partes para que se afirme la otra parte en la conclusión, tal como en el ejemplo que acabamos de proponer o en este otro:

Todos los malvados deben ser castigados en este mundo o en el otro mundo.
Es así que algunos malvados no son castigados en este mundo.
Luego, algunos malvados deben ser castigados en el otro mundo.

En algunas ocasiones estos silogismos pueden tener una mayor integrada por tres partes; en este caso, en la premisa menor se niegan dos de las partes componentes de la premisa mayor para afirmarse la tercera de ellas en la conclusión. Este es el caso en el siguiente argumento formulado por San Agustín en su *Tratado sobre la Mentira*, capítulo 8: *Aut non est credendum bonis, aut credendum est eis quos credimus debere aliquando mentiri, aut non est credendum bo-*
[286] *nos aliquando mentiri. Horum primum perniciosum est; secundum stultum. Restat ergo ut nunquam mentiantur boni* [22].

El segundo tipo de silogismos disyuntivos, menos natural que el anterior, se caracteriza porque su premisa mayor es equivalente a una de las partes de la premisa mayor, negándose la otra en la conclusión:

Cuando San Bernardo afirmaba que Dios había confirmado con milagros su predicación de la cruzada, era santo o impostor.
Es así que era santo.
Luego, San Bernardo no era impostor.

Los silogismos disyuntivos sólo son falsos, en
238 general, cuando es falsa la premisa mayor por no ser exacta la disyunción y existir otras alternativas además de los extremos opuestos entre sí en la premisa mayor. Así, si se dijera:

Es necesario obedecer a los príncipes en lo que ordenan si es contra la ley de Dios o rebelarse contra ellos.
Es así que no es necesario obedecerles en lo que mandan si es contra la ley de Dios.

Luego, es necesario rebelarse contra los príncipes.

O bien:

Es así que no es necesario rebelarse contra los príncipes.
Luego, es necesario obedecer en lo que mandan si es contra la ley de Dios.

Ambos razonamientos son falsos porque existe un medio en esta disyunción que ha sido observado por los primeros cristianos; esto es, cabe sufrir pacientemente todo y no actuar contra la ley de Dios sin que, sin embargo, se haya de llegar a sublevarse contra los príncipes.

Estas falsas proposiciones disyuntivas son una de las fuentes más comunes de los falsos razonamientos de los hombres.

Sobre los silogismos copulativos. Sólo hay un
[287] tipo de silogismos copulativos caracterizados porque la premisa mayor niega la copulativa que une dos sentencias, y la premisa menor afirma una de las proposiciones unidas por la copulativa, registrándose en la
239 conclusión la negación de la otra proposición unida en la mayor por la copulativa:

Un hombre no sirve a Dios e idolatra su dinero.
Es así que el avaro idolatra su dinero.
Luego, el avaro no es servidor de Dios.

//Esta clase de silogismo no concluye necesariamente cuando se niega una parte para afirmar la otra como se ilustra mediante este razonamiento obtenido a partir de la misma proposición mayor del anterior argumento:

Un hombre no sirve a Dios e idolatra su dinero.
Es así que los pródigos no son idólatras de su dinero.
Luego, los pródigos son servidores de Dios.//

//CAPITULO XIII

Sobre los silogismos cuya conclusión es condicional [1674]

Se ha mostrado que un silogismo perfecto ha de tener tres premisas. Pero esto sólo es verdadero cuando se concluye categóricamente y no lo es cuando se concluye condicionalmente. En este caso, la proposición condicional puede contener una de las premisas o las dos además de incluir la conclusión.

Ejemplo: Si deseo probar que la luna es un cuerpo con relieve accidentado y que no está pulido como la superficie de un espejo, tal como Aristóteles lo ha defendido, no puedo obtener una conclusión categórica más que mediante tres proposiciones:

Todo cuerpo que refleja la luz en cualesquiera direcciones tiene un relieve accidentado.
[288] *Es así que la luna refleja la luz por todas partes.*
Luego, la luna es un cuerpo de relieve accidentado.

Ahora bien, sólo preciso dos proposiciones para concluir condicionalmente del modo siguiente:

Todo cuerpo que refleja la luz en cualesquiera direcciones tiene relieve accidentado.
Luego, si la luna refleja la luz en cualesquiera direcciones, es un cuerpo que tiene el relieve accidentado.

Es más, puedo exponer este razonamiento utilizando una sola proposición del modo siguiente:

Si todo cuerpo que refleja la luz en cualesquiera direcciones es de relieve accidentado y la luna refleja la luz en cualesquiera direcciones, es preciso admitir que no es un cuerpo pulido sino de relieve accidentado.

También puede exponerse uniendo una de las proposiciones mediante la partícula causal *ya que* o bien *puesto que*, como:

> *Si todo verdadero amigo debe de estar dispuesto a dar su vida por su amigo, no hay apenas amigos, puesto que casi no hay quien esté dispuesto a alcanzar ese punto.*

Esta forma de razonar es muy común y muy bella, mostrando, por otra parte, que no se debe imaginar que sólo hay razonamiento cuando existen tres proposiciones separadas y dispuestas tal como lo hacen los seguidores de la Escuela, porque es cierto que esta proposición contiene este silogismo:

> *Todo verdadero amigo debe de estar dispuesto a dar su vida por sus amigos.*
> *Es así que casi no hay personas dispuestas a dar su vida por sus amigos.*
> *Luego, hay pocos amigos verdaderos.*

La única diferencia que hay entre los silogis-
[289] mos categóricos y aquellos otros cuya conclusión está contenida junto con una de las premisas en una proposición condicional, es que no se da un completo asentimiento al silogismo absoluto sin que sea aceptada la conclusión. Sin embargo, en el caso del silogismo condicional, puede asentirse a todo sin que se conceda algo al proponente del argumento, puesto que aún debe probar que la condición de la que depende la consecuencia y a la que se ha otorgado acuerdo, es verdadera.

Así pues, estos argumentos sólo son, hablando con propiedad, un estadio previo al que representa la obtención de una conclusión categórica; ahora bien, son muy adecuados para ello y es preciso manifestar que estas formas de razonar son muy frecuentes y muy naturales, teniendo, por otra parte, la ventaja de gozar de una mejor aceptación por parte de cualquier persona, ya que se distinguen abiertamente de los modos usuales de la Escuela.

De esta forma se puede concluir en todas las figuras y en todos los modos y, por ello, no deben observarse otras reglas que las reglas características de las figuras.

Solamente es preciso hacer notar que como la conclusión condicional comprende siempre una de las premisas además de la conclusión, puede incluir, en unos casos, la mayor y, en otros casos, la premisa menor.

Esto se verá al considerar ejemplos de varias conclusiones condicionales que pueden obtenerse a partir de dos máximas generales, una afirmativa y otra negativa. Considerando la siguiente afirmativa, probada o acordada, *Toda sensación de dolor es pensamiento* [23], se puede concluir AFIRMATIVAMENTE:

1. *Luego, si todos los animales sienten dolor, todos los animales piensan.* Barbara.
2. *Luego, si algunas plantas sienten dolor, alguna planta piensa.* Darii.

[290]

3. *Luego, si todo pensamiento es acción del espíritu, toda sensación de dolor es acción del espíritu.* Barbara.
4. *Luego, si toda sensación de dolor es un mal, algún pensamiento es un mal.* Darapti.
5. *Luego, si la sensación de dolor está en la mano que se quema, hay algún pensamiento en la mano que se quema.* Disamis.

Y se puede concluir NEGATIVAMENTE:

6. *Luego, si ningún pensamiento reside en el cuerpo, ninguna sensación de dolor reside en el cuerpo.* Celarent.
7. *Luego, si ninguna bestia piensa, ninguna bestia siente dolor.* Camestres.

8. *Luego, si alguna parte del hombre no piensa, alguna parte del hombre no siente dolor.* Baroco.
9. *Luego, si ningún movimiento de la materia es un pensamiento, ningún movimiento de dolor es un movimiento de la materia.* Cesare.
10. *Luego, si ninguna sensación de dolor es agradable, algún pensamiento no es agradable.* Felapton.
11. *Luego, si alguna sensación de dolor no es voluntaria, algún pensamiento no es voluntario.* Bocardo.

Aún se podrían obtener otras conclusiones condicionales a partir de esta máxima general, pero como serían poco naturales, no merecen ser referidas.

[291] En algunos de los ejemplos expuestos, además de la conclusión está contenida la proposición menor, como es el caso de los ejemplos 1, 2, 7 y 8; en otros casos, está contenida la proposición mayor, como es el caso de los ejemplos 3, 4, 5, 6, 9, 10 y 11.

También se pueden mostrar las diversas conclusiones condicionales negativas que pueden obtenerse a partir de una proposición general negativa. Sea, por ejemplo, ésta: *La materia no piensa.*

1. *Luego, si toda alma de animal es material, ningún alma de animal piensa.* Celarent.
2. *Luego, si alguna parte del hombre es material, alguna parte del hombre no piensa.* Ferio.
3. *Luego, si nuestra alma piensa, nuestra alma no es material.* Cesare.
4. *Luego, si alguna parte del hombre piensa, alguna parte del hombre no es material.* Festino.
5. *Luego, si todo lo que siente dolor piensa, ninguna materia siente dolor.* Camestres.

6. *Luego, si toda materia es una sustancia, alguna sustancia no piensa.* Felapton.
7. *Luego, si alguna materia es causa de diversos efectos que parecen maravillosos, todo aquello que es causa de efectos maravillosos no piensa.* Ferison.

Sólo en el ejemplo número 5 está contenida la premisa mayor además de la conclusión; en los otros casos, está contenida la premisa menor.

La utilidad principal de este tipo de argumentos reside en obligar a quien se quiere persuadir de algo, a reconocer, en primer lugar, la corrección de
[292] una consecuencia a la que puede conceder su aprobación sin comprometerse aún a admitir nada más, ya que sólo le es propuesta condicionalmente y, por así decirlo, aislada de la verdad material que contiene.

Ahora bien, este estadio le dispone a una aceptación más fácil de la conclusión absoluta que se obtiene, bien afirmando el antecedente, para afirmar el consecuente; o bien negando el consecuente, para negar el antecedente.

Así, habiendo aceptado alguien que *la materia no piensa,* concluiré: *Luego, si el alma de los animales piensa, es preciso que sea distinta de la materia.*

Por otra parte, como no negará esta conclusión condicional, podré obtener una de estas dos conclusiones absolutas:

Es así que el alma de los animales piensa.
Luego, el alma es distinta de la materia.

O bien, por el contrario, podré concluir:

Es así que el alma de las bestias no es distinta de la materia.
Luego, el alma de las bestias no piensa.

A partir de estos ejemplos se observa que son necesarias cuatro proposiciones para que estos razonamientos condicionales sean completos y establezcan

algo de modo absoluto; sin embargo, no deben de ser considerados silogismos compuestos porque estas cuatro proposiciones, considerando el sentido, sólo incluyen estas tres proposiciones características de un silogismo común:

Ninguna materia piensa.
Toda alma de animal es material.
Luego, ningún alma de animal piensa.//

//CAPITULO XIV

[293] ### Sobre los entimemas y sentencias entimemáticas [1674]

Hemos expuesto en otro momento que el entimema es un silogismo caracterizado por ser imperfecto si consideramos su formulación; sin embargo, es perfecto en el espíritu por cuanto alguna premisa, muy clara y muy conocida, no se expresa, ya que es fácilmente sobreentendida y pensada por el espíritu de nuestros interlocutores. Esta forma de argumento es tan utilizada en discursos y escritos que son pocas las ocasiones en las que se expresan todas las proposiciones porque hay casi siempre, tanto en los discursos como en los escritos, una proposición que es lo bastante clara como para ser supuesta y porque la naturaleza del espíritu humano es tal que más bien parece preferir aportar algo que tener necesidad de ser instruida en todo.

Esta supresión de alguna proposición halaga la vanidad de quienes nos escuchan al atribuir algo a su inteligencia y, por otra parte, al abreviar la expresión, nuestro discurso adquiere una viveza y fuerza mayores. Así, por ejemplo, consideremos un verso de La Medea de Ovidio —*Servare potui, perdere an possim regas?, Pude protegerte, podría, pues, perderte?*— que contiene un elegantísimo entimema. Se hubiese formulado un argumento, formalmente correcto, del modo siguiente:

Quien puede proteger puede perderte.
Es así que he podido protegerte.
Luego, podría perderte.

Al hacer esto habríamos restado toda la gracia a la expresión de Ovidio. La razón de ello reside
[294] en que una de las principales bellezas de un discurso reside en que esté lleno de sentido y de ocasión al espíritu para sugerir más pensamientos de los que han sido expresados; por el contrario, uno de los mayores defectos es el estar vacío de sentido y encerrar pocos pensamientos, lo que es casi inevitable en los silogismos filosóficos. Es así, pues siendo el espíritu más veloz que la lengua y siendo suficiente expresar una proposición para que se conciban dos, llega a ser inútil la formulación de la segunda proposición cuando no aporta ningún nuevo matiz. Esta es, por otra parte, la razón que explica el que el argumento silogístico sea utilizado con tan escasa frecuencia en la vida diaria de los hombres porque, incluso sin prestar a ello una reflexión expresa, se tiende a evitar lo que molesta y a limitarse a lo que es imprescindible para hacerse entender.

Los entimemas son, pues, la forma común utilizada por los hombres para expresar sus razonamientos, suprimiendo la proposición que estiman que puede ser fácilmente suplida; esta proposición puede ser la mayor o la menor e, incluso, en algunos casos la conclusión. En este último caso, hablando con propiedad, no debería denominarse entimema, ya que, de alguna forma, todo el argumento está contenido en las dos primeras proposiciones.

Algunas veces, también acontece que una sola proposición incluye las dos premisas del entimema. Por esta razón, Aristóteles denominaba a esta proposición *sentencia entimemática* aduciendo el siguiente ejemplo:

Mortal, no albergues un odio inmortal.

El argumento completo sería éste: *el que es mortal no debe albergar un odio inmortal. Es así que eres mortal. Luego...* El entimema perfecto sería: *Eres mortal; que tu odio no sea inmortal.//*

[295]

//CAPITULO XV

Sobre los silogismos compuestos de más de tres proposiciones [1674]

Ya hemos indicado que los silogismos integrados por más de tres proposiciones son denominados por lo general *Sorites.*

Estos razonamientos pueden ser de tres clases:

1. Las gradaciones, de las que no es preciso afirmar nada más de lo que ya ha sido expuesto en el capítulo primero de esta tercera parte.

2. Los dilemas que serán analizados en el capítulo siguiente.

3. Aquellos otros que los griegos denominaban epiqueremas, que incluyen la prueba de alguna de las dos primeras proposiciones o de las dos. De éstos trataremos en este capítulo.

Al igual que se está obligado a omitir en los discursos algunas proposiciones que no son muy claras, también es necesario, con frecuencia, cuando se dan a conocer proposiciones dudosas, unir las correspondientes pruebas a estas proposiciones con el fin de vencer la impaciencia de aquellos a los que se habla que, en algunas ocasiones, llegan a ofenderse cuando se pretende persuadirles mediante razones que les parecen falsas o dudosas. Aunque se pusiera remedio a

ello a lo largo del discurso, sin embargo es peligroso generar, aunque sea por un corto espacio de tiempo, disgusto en su espíritu. Así pues, es mucho mejor que las pruebas sigan de modo inmediato a las proposiciones dudosas y que, en consecuencia, las pruebas no estén separadas de tales proposiciones. Además, tal
[296] distanciamiento genera otro inconveniente que es bastante incómodo: se ha de repetir la proposición que se desea probar. Por todo ello, en vez del método seguido por los partidarios de la Escuela, consistente en proponer el argumento completo y, a continuación, probar la proposición que posee dificultad, los discursos ordinarios obedecen a otro método: vincular las proposiciones dudosas a los argumentos que las prueban. De esta forma se da lugar a una especie de argumento, integrado por varias proposiciones, pues a la premisa mayor se unen las proposiciones que la prueban; a la menor, las correspondientes y, finalmente, se concluye.

Así pues, podemos reducir todo el discurso en favor de Milón a un argumento compuesto, cuya mayor sería ésta: *es permitido matar a quien nos tiende asechanzas.* Las pruebas de esta mayor se obtienen de la ley natural, del derecho de gentes y de los ejemplos. La premisa menor sería ésta: *Clodio tendió asechanzas contra Milón;* las pruebas de ello serían el cortejo de Clodio, su desarrollo, etc... La conclusión es que *Milón estaba autorizado a matar a Clodio.*

De modo semejante y utilizando el método dialéctico, la existencia del pecado original se probaría a partir de la consideración de las desgracias que sufren los niños del modo siguiente:

Los niños sólo podrían sufrir desgracias como castigo de algún pecado comunicado al nacer. Es así que sufren desgracias. Luego, padecen desgracias a causa del pecado original. A continuación, sería preciso probar la premisa mayor y la menor. La mayor se probaría mediante este argumento disyuntivo: Las desgracias que padecen los niños sólo pueden proceder de una de estas cuatro causas: 1. De los pecados anteriores, cometidos en otra vida. 2. De la impo-

tencia de Dios que carecía de poder para preservarles.
[297] 3. De la injusticia de Dios que los castigaría sin motivo. 4. Del pecado original. Es así que es impío afirmar que tienen su origen en las tres primeras causas. Luego no puede proceder sino de la cuarta causa, el pecado original.

La menor, *los niños padecen desgracias,* se probaría enumerando sus miserias.

Pero fácil es ver cómo San Agustín ha propuesto la prueba del pecado original con más fuerza y gracia, encerrándola en un argumento compuesto del modo siguiente:

«Considerad la multitud y la magnitud de los males que oprimen a los niños y cuán llenos están de vanidad, de trabajos, ilusiones y temores los primeros años de su vida. Después, cuando alcanzan la mayoría de edad e incluso comienzan a servir a Dios, el error les acecha para engañarlos, el trabajo y el dolor para debilitarlos, la concupiscencia para abrasarlos, la tristeza para abatirlos, el orgullo para ensoberbecerlos. ¿Quién podría, en pocas palabras, hacer presentes penas tan diversas que hacen más pesado el yugo de los hijos de Adam? La evidencia de estas miserias ha llegado a forzar a los mismos filósofos paganos, que nada sabían y nada creían del pecado de nuestros primeros padres, a afirmar que sólo habíamos nacido para sufrir los castigos que habíamos merecido por los crímenes cometidos en otra vida distinta a ésta y que, por ello, nuestras almas habían sido unidas a cuerpos corruptibles, siguiendo el mismo tipo de suplicio que el practicado por los Tiranos de Toscana, quienes ataban a los vivos a los cuerpos de los muertos.
[298] Ahora bien, esta opinión, según la cual nuestras almas están unidas a los cuerpos para sufrir el castigo por faltas cometidas con anterioridad en otra vida, es rechazada por el apóstol. ¿Qué resta, pues, sino que la causa de estos males sea la injusticia o la impotencia de Dios o bien el primer pecado del hombre? Pero puesto que Dios no es injusto ni carece del atributo de la omnipotencia, sólo nos resta lo que no queréis reconocer pero que, es necesario, que, aún a vuestro pesar, confeséis: que este yugo tan pesado que los hijos de Adam han de llevar desde que salen del vientre de sus madres hasta que vuelvan al seno de la madre común, la tierra, no hubiera existido si no lo hubiesen merecido por el pecado que arrastran desde su origen»// [24].

230 CAPITULO XVI (XIII) *

Sobre los dilemas

(Hemos expuesto en el capítulo primero de esta parte que había argumentos formados por más de tres proposiciones a los que, generalmente, se denominaba *Sorites*.

Como sólo los dilemas parecen requerir una
231 reflexión particular, de entre todos estos argumentos, hemos juzgado oportuno explicarlos en este momento.)

Se puede definir un dilema como un argumento compuesto en el que después de haber dividido un todo en sus partes se concluye afirmativa o negativamente del todo lo que se ha concluido de cada parte.

Afirmo *lo que se ha concluido de cada parte* y no solamente lo que se hubiera afirmado de cada parte, pues propiamente, no se denomina dilema más que cuando lo que se dice de cada parte está fundado en una razón particular.

Por ejemplo, deseando probar que *no se puede ser dichoso en este mundo,* puedo establecer el siguiente argumento:

[299] *Sólo se puede vivir en este mundo abandonándose a las pasiones o combatiéndolas.*

* El manuscrito núm. 19915 (BNF) no incluía ninguna cuestión de las consideradas en este capítulo.

Si nos abandonamos a las pasiones, se genera un estado de desdicha porque esto es vergonzoso y no se podría lograr contento de este modo.
Si combatimos las pasiones, también se genera un estado de desdicha, porque nada hay más costoso que la guerra interior que ha de librarse contra uno mismo.
Luego, no podemos lograr en esta vida una verdadera dicha.

Si se desea probar que *los obispos que no trabajan con empeño en la salvación de las almas que les han sido encomendadas, son inexcusables ante Dios,* se
232 puede lograr mediante un dilema:

Los obispos o bien son capaces de trabajar con empeño en la salvación de las almas que les han sido encomendadas, o bien son incapaces.
Si los obispos son capaces, carecen de excusa para no trabajar con empeño.
Si los obispos son incapaces, carecen de excusa por haber aceptado una tarea tan importante y que no podían desarrollar.
En consecuencia, de cualquier forma que sea, son inexcusables ante Dios si no trabajan con empeño en la salvación de las almas que les han sido encomendadas.

Además, se pueden realizar algunas observaciones sobre este tipo de razonamientos.

En primer lugar, puede acontecer que no se expresen siempre todas y cada una de las proposiciones que integren el razonamiento. Así, por ejemplo, el dilema que acabamos de proponer está contenido en unas breves palabras de San Carlos, quien arengó del siguiente modo al inicio de uno de sus Concilios Provinciales: «Si tanto muneri impares, cur tam ambitiosi; si pares, cur tam negligentes» [25].

[300] De igual modo, es mucho lo sobreentendido en este célebre dilema en virtud del cual un antiguo filósofo probaba que no debíamos participar en los asuntos propios de la república:

Si se actúa correctamente, se ofenderá a los hombres; si se actúa incorrectamente, se ofenderá a los dioses. Así pues, no se debe participar en los asuntos propios de la república.

Otro tanto acontece con aquel dilema en virtud del cual otro pensador probaba que no era conveniente casarse: *Si la mujer con la que nos casamos es bella, producirá celos. Si es poco agraciada, producirá disgusto. Así pues, no es conveniente casarse.*

En ambos ejemplos, está sobreentendida la proposición en la que se debería realizar la partición del
233 todo en sus partes. Esto, por otra parte, es muy frecuente, ya que esta proposición es fácil de suponer al estar sugerida de modo suficiente por las proposiciones particulares en las que se trata de cada una de las partes.

Además, con el fin de que la conclusión esté contenida en las premisas, es preciso sobreentender en cualquier caso algún predicado general que pueda convenir a todo; así, en el primero de los ejemplos:

Si se obra correctamente, se ofenderá a los hombres, lo que es molesto.
Si se obra incorrectamente, se ofenderá a los dioses, lo que también es molesto.
Luego, en cualquier forma que se actúe, es molesto participar en los asuntos propios de la república.

Esta observación es muy importante para apreciar con corrección la fuerza de un dilema, pues el dilema propuesto no es concluyente porque no es molesto ofender a los hombres cuando no se puede evitar la ofensa más que ofendiendo a Dios.

La segunda observación tiene por objeto destacar que un dilema puede ser incorrecto, de modo principal, por dos defectos; en primer lugar, cuando
[301] la disyuntiva sobre la cual se funda el dilema es defectuosa, porque no enumera todos los miembros del todo que se divide.

Así pues, el dilema formulado para demostrar que no es conveniente casarse no es concluyente, porque pueden existir mujeres que no sean tan bellas como para provocar celos ni tan poco agraciadas como para desagradar.

Por esta misma razón es un dilema totalmente falso el que era utilizado por los antiguos filósofos para que no se temiera la muerte [26]. Afirmaban: *O bien*
234 *nuestra alma perece junto con el cuerpo y, careciendo de toda sensación, es incapaz de sufrir, o bien si sobrevive al cuerpo, será más dichosa que lo era estando unida a él. Luego, la muerte no debe de temerse.* Es incorrecto, pues, como Montaigne ha hecho notar con entera corrección [27], supone una gran ceguera no percatarse de que puede concebirse un tercer estado además de los supuestos: el alma después de estar separada del cuerpo pudiera encontrarse en un estado de tormento y de miseria. Esto constituye un justo motivo para temer la muerte por miedo a caer en tal estado.

Otro defecto impide que los dilemas sean concluyentes: estamos ante él cuando las conclusiones particulares de cada una de las partes que integran la premisa disyuntiva no son necesarias. Así, no es necesario que una mujer atractiva cause celos, puesto que puede ser tan sabia y virtuosa que no ofrezca motivo alguno para desconfiar de su fidelidad.

De igual modo, no es necesario que siendo poco agraciada desagrade a su marido, puesto que puede tener cualidades de espíritu y virtud tan gratas como para agradarle.

La tercera observación hace notar que quien formula un dilema debe poner mucho cuidado en que
[302] no se vuelva contra él mismo. Aristóteles nos transmite que replicó al filósofo que recomendaba no intervenir en los asuntos públicos, con el dilema que este filósofo utilizaba para probar tal tesis. Es así, pues le dijo:

Si se gobierna, según las corrompidas reglas de los hombres, se agradará a los hombres.

Si se gobierna de acuerdo con la verdadera justicia, se agradará a los dioses.
235 *Luego, se debe de intervenir en los asuntos públicos.*

Con todo, esta respuesta no era razonable, pues no es ventajoso contentar a los hombres, ofendiendo a Dios.

239 ## CAPITULO XVII (XV) *

Sobre los tópicos o sobre el método para indagar argumentos. Sobre la escasa utilidad de este método

Lo que los retóricos y los lógicos denominan tópicos, *loci argumentorum,* son equiparables a ciertas claves generales a las que pueden referirse todas las pruebas que se utilizan para el tratamiento de las más diversas materias; la parte de la lógica que denominan *invención* está dedicada exclusivamente a estudiar los tópicos.

Ramus reprocha a Aristóteles y a los filósofos de la Escuela que desarrollen esta temática después de haber expuesto las reglas de los argumentos; defiende, por el contrario, que es preciso explicar los tópicos y cuanto se refiere a la invención antes de estudiar estas reglas.

Ramus fundamenta su posición afirmando, por una parte, que se debe haber hallado la materia antes de pensar en disponerla y, por otra parte, que la explicación de los tópicos enseña cómo hallar esta ma-
240 teria, mientras que las reglas de los argumentos sólo pueden mostrar la disposición que ha de tener.

* No figura en el manuscrito núm. 19915 de la Biblioteca Nacional de Francia.

[303] Sin embargo, el argumento expuesto por Ramus es muy fútil porque aunque sea preciso descubrir la materia para proceder a darle una disposición correcta, sin embargo, no es necesario aprender a descubrirla antes de aprender a disponerla. Pues para aprender a disponer la materia basta con tener ciertos conocimientos generales con el fin de que sirvan como ejemplos. El entendimiento y el sentido común siempre facilitan suficientes ejemplos sin que sea necesario indagarlos mediante algún arte o método. Es, pues, verdad que se ha de tener una materia para aplicar a ella las reglas propias de los argumentos. Ahora bien, es falso que sea necesario descubrir esta materia siguiendo el método de los tópicos.

Por el contrario, se podría decir que como el estudio de los tópicos enseña el arte que capacita para descubrir argumentos, silogismos, es necesario conocer con anterioridad lo que es un argumento y un silogismo. Ahora bien, también se podría contestar a esta observación que la misma naturaleza nos facilita un conocimiento general de lo que es un razonamiento, siendo adecuado y suficiente para comprender lo que requiere la explicación de los tópicos.

Así, pues, es bastante ocioso hacerse un problema del orden en que deben enseñarse los tópicos, puesto que es casi indiferente. Sin embargo, sería mucho más útil discutir si se debe omitir el tratamiento de los tópicos.

Se sabe que los antiguos han rodeado de mis-
241 terio este método y que Cicerón llega a valorar su estudio más que el de la dialéctica, tal como era enseñada por los estoicos, porque omitían el tratamiento de los tópicos. Abandonemos, dice, toda esta ciencia que nada nos dice del arte de indagar argumentos y
[304] que sólo desarrolla amplios discursos para enseñarnos a juzgar: *Istam artem totam relinquamus, quae in excogitandis argumentis muta nimium est, in iudicandis nimium loquax*[28]. Quintiliano y todos los restantes retóricos, Aristóteles y los filósofos defienden la misma opinión, de modo que difícil sería no compartir

esta opinión si la experiencia general no pareciese serle enteramente opuesta.

Se podría incorporar el testimonio de casi todos los que han seguido los cursos ordinarios de estudios, aprendiendo este método artificial de hallar pruebas, tal como se aprende en los Colegios. ¿Habría uno solo que pudiera afirmar que, en verdad, habiéndose visto obligado a tratar algún tema, hubiese reflexionado sobre los tópicos e indagado las razones que eran necesarias para su tratamiento? Consúltese a tantos abogados y predicadores como hay en el mundo, a tantas gentes que hablan en público, que escriben y que siempre han de polemizar más de lo que es preciso; no sé si se podrá hallar uno solo que haya pensado construir un argumento *a causa, ab effectu, ab adiuntiis,* para probar algo de lo que desearía persuadir a su público.

242 De igual modo, aunque Quintiliano parezca mostrar estima por este arte, sin embargo se ve obligado a reconocer que no es necesario, cuando ha sido propuesto un tema, llamar a la puerta de todos y cada uno de estos tópicos para encontrar argumentos y pruebas a partir de ellos. Dice: *Illud quoque studiosi eloquentiae cogitent, non esse cum proposita fuerit materia dicendi scrutanda singula et velut ostiatim pulsanda, ut sciantan ad id probandum quod intendimus, forte respondeant*[29].

Verdad es que cuantos argumentos se formu-
[305] lan sobre cada tema, pueden reducirse a estos epígrafes y a estos términos generales que se denominan tópicos; ahora bien, estos argumentos no se hallan siguiendo este método. La naturaleza, la consideración atenta del tema, el conocimiento que poseemos de diversas verdades hace que surjan; posteriormente, es el arte el que enseña a referirlos a ciertos géneros. Por ello, podemos afirmar con entera verdad de los tópicos lo que San Agustín afirmaba de la Retórica: Nos percatamos, dice San Agustín, de que las reglas de la elocuencia son observadas por las personas elocuentes en todos sus discursos, aunque no piensen en ellas para construirlos, tanto si las conocen como si las ignoran;

ponen en práctica estas reglas porque son elocuentes, pero no se sirven de ellas para ser elocuentes: *implent quippe illa quia sunt eloquentes, non adhiebent ut sint eloquentes.*

Se camina de modo natural y, como este mismo Padre nos hace notar en otro lugar, al caminar el cuerpo realiza movimientos regulados. Pero, si deseamos aprender a caminar, carecería de toda utilidad afirmar, por ejemplo, que es preciso enviar espíritus a ciertos
243 nervios, mover ciertos músculos, realizar movimientos determinados en las articulaciones, situar un pie delante del otro, reposar sobre uno de los pies mientras se avanza el otro, etc. Cierto es que se puede llegar a formular reglas observando lo que la naturaleza nos hace realizar, pero nunca llevamos a cabo tales acciones con el auxilio de estas reglas. De modo semejante, hacemos uso de todos los tópicos en el discurso ordinario y nada se podría llegar a expresar que no guardara relación con ellos; ahora bien, estos discursos no surgen realizando una reflexión expresa sobre los tópicos. Tal procedimiento sólo serviría para contener la vehemencia del espíritu y para obstaculizar el hallazgo de razones vivas y naturales que deberían surgir del mismo [y que son los verdaderos ornamentos de todo discurso].

[306] Virgilio, en el libro 9 de *La Eneida,* después de haber presentado a Euriales sorprendido y rodeado por sus enemigos, cuando éstos ya estaban prestos a vengar con su muerte la de sus compañeros que Nisus, amigo de Euraliysis, había llevado a término, pone estas palabras llenas de sentimiento y pasión en la boca de Nisus:

Me, me adsum, qui feci, in me convertite ferrum,
Oh Rotuli! mea fraus omnis; nihil iste nec ausus,
Nec potuit. Caelum hoc et sidera conscia testor.
Tantum infelicen nimium dilexit amicum [30].

Este es, según Ramus, un argumento *a causa efficiente.* Ahora bien, se podría afirmar con total éxito que nunca Virgilio, al escribir estos versos, pensó en este lugar dialéctico. Para componer estos versos, tan nobles y tan inspirados, no sólo es preciso que se haya olvidado de estas reglas, caso de que las
244 conociera, sino también, en cierto sentido, de sí mismo para que pudiera surgir la pasión que él trataba de presentar.

El escaso uso que se ha venido haciendo de este método, cuando hace tanto tiempo que ha sido conocido y que se enseña en las escuelas, constituye una evidente prueba de que no posee una gran utilidad. Pero, aun cuando se hubiere intentado obtener del mismo cuanto provecho pudiera prestar, no se advierte que se hubiera podido llegar a conocer algo que fuera verdaderamente útil y estimable. Afirmamos esto porque todo lo que se puede pretender obtener mediante este método es el descubrimiento de algunos pensamientos generales, triviales y remotos sobre cada tema, tal y como los lulistas los obtienen mediante sus tablas. Por ello, escaso interés representa procurarse esta plétora de pensamientos, pues nada hay que entorpezca más el ingenio [31].

Así como nada ahoga tanto las buenas semillas como el exceso de malas hierbas, nada provoca una esterilidad más intensa del espíritu en pensamientos exactos y sólidos que esta nociva exuberancia de pensamientos comunes. El espíritu se acostumbra a estas fáciles consideraciones y no realiza esfuerzo alguno para hallar las razones propias, particulares y naturales que sólo se descubren mediante una atenta consideración del tema.

Finalmente *, no se comprende por qué se ha de tener tal afán por llegar a ser profuso. No carecen de esto la mayor parte de las personas, pues, con más frecuencia, se incurre en defecto por exceso que por defecto; los discursos que se construyen están abigarrados de materia. Así para que los hombres adquieran una elocuencia juiciosa y sólida sería más útil en-

* //Se debería considerar que esta abundancia que se logra mediante los tópicos, representa una muy despreciable ventaja//. Esta afirmación sustituye en la edición de 1683 a la que abre el párrafo y que figura en la de 1662.

señarles a callar que a hablar, es decir, a suprimir y retirar los pensamientos bajos, comunes y falsos, que a proferir, tal como lo hacen, un amasijo confuso de razonamientos correctos e incorrectos de los que están plagados tratados y discursos.

Y como el uso de los tópicos apenas puede servir más que para hallar esta clase de pensamientos, se puede decir que si bien es bueno conocer lo que se dice sobre este tema porque ha sido tratado por muchas personas célebres, que han generado una especie de necesidad, en virtud de la cual no se puede ignorar una cosa tan común, sin embargo aún es mucho más importante estar firmemente persuadidos de que nada hay más ridículo que emplearlos para discurrir interminablemente acerca de todo como hacen los seguidores de Lulio por medio de sus atributos generales que son como especies de tópicos; esta nociva facilidad para hablar de todo y para encontrar razones sobre todo, de lo que algunas personas hacen gala, da a conocer un talante de espíritu tan negativo que ha de situarse muy por debajo de la estolidez.

Esta es la razón por la que toda la ventaja que se puede obtener del estudio de los tópicos, se reduce, a lo máximo, a poseer un conocimiento general que, inopinadamente, puede ser de una cierta utilidad para analizar el tema que se trata de acuerdo con más aspectos y divisiones.

246

CAPITULO XVIII (XVI) *

Sobre la división de los tópicos en gramaticales, lógicos y metafísicos

Quienes han estudiado esta materia han realizado diversas clasificaciones de los tópicos. Así tenemos la que ha sido expuesta por Cicerón en sus libros *Sobre la Invención* y en el libro segundo de *Sobre el Orador;* la expuesta por Quintiliano en el libro quinto de *Las Instituciones* es menos metódica, pero es más adecuada, en razón de su utilidad, para los discursos de abogacía a que él las refiere de modo particular; la de Ramus es excesivamente embarazosa por las subdivisiones.

* No figura en el manuscrito núm. 19915 de la Biblioteca Nacional de Francia.

Vamos a exponer una que parece bastante cómoda, formulada por un filósofo alemán muy juicioso y muy sólido, llamado Clauberg [32], cuya lógica ha caído en mis manos, cuando ya había iniciado la impresión de esta lógica:

Los tópicos provienen bien de la gramática, bien de la lógica o bien de la Metafísica.

Tópicos tomados de la Gramática

Los tópicos gramaticales son la etimología y las palabras derivadas de la misma raíz que, en latín, se denominan *conjugata* y, en griego, παρόνυμα.

[309] Se argumenta recurriendo a la etimología cuando se dice, por ejemplo, que muchas personas nunca se divierten si hablamos con propiedad, porque di-

247 vertirse significa apartarse de ocupaciones serias y muchas personas nunca se ocupan de algo serio.

Las palabras derivadas de la misma raíz también sirven para facilitar la indagación de pensamientos.

Homo sum, humani nihil a me alienum puto.
Mortali urgemur ab hoste, mortales.

Quis tam dignum misericardia quam miser? Quid tam indignum misericordia quam superbus miser? ¿Quién es más digno de misericordia que el miserable? ¿Quién es más indigno de misericordia que un miserable que es orgulloso?

Tópicos tomados de la Lógica

Los tópicos lógicos son los términos universales, el género, la especie, la diferencia, el propio, el accidente, la definición y la división. Ahora bien, como todas estas cuestiones ya han sido tratadas con anterioridad no es preciso analizarlas en este momento con mayor amplitud.

Solamente es preciso señalar que suelen considerarse junto con estos tópicos ciertas máximas comunes que es conveniente conocer porque son comunes, pero que no son muy útiles. Algunas de ellas ya se han dado a conocer bajo otros términos, pero es conveniente tener conocimiento de ellas mediante las expresiones ordinarias.

1. Lo que se afirma o niega del género se afirma o niega de la especie. *Lo que conviene a todos los hombres, conviene a los poderosos. Pero los poderosos no pueden pretender gozar de ventajas que son superiores a las que son propias del hombre.*
2. Negando el género, también se niega la especie. *Quien de nada juzga, nunca juzga mal. Quien nada habla, nunca habla indiscretamente.*

248 [310]

3. Negando todas las especies, se niega el género. *Las formas que se denominan sustanciales (exceptuando el alma racional) no son ni cuerpo ni espíritu. Así pues, no son sustancias.*
4. Si de algo se afirma o niega la diferencia completa, se puede afirmar o negar de ello la especie correspondiente. *La extensión no conviene al pensamiento; así pues, no es el pensamiento materia.*
5. Si se afirma o niega de algo el atributo esencial, se puede afirmar o negar la especie. *Es imposible imaginar la mitad de un pensamiento como es imposible imaginar un pensamiento cuadrado o redondo; así pues, es imposible que sea un cuerpo.*
6. Se afirma o se niega lo definido de aquello de lo que se afirma o se niega la definición. *Hay pocas personas justas, porque hay pocas que tengan una firme y constante voluntad de dar a cada uno lo que le corresponde.*

Tópicos tomados de la Metafísica

Los tópicos metafísicos son términos generales que convienen a todos los seres a los que se refieren diversos argumentos como los fundados en las causas y efectos, la relación entre el todo y las partes o la relación de oposición. Lo que posee más utilidad en esta cuestión es conocer algunas divisiones generales y, principalmente, las de las causas.

Las definiciones que la escuela ofrece de causa, considerada en general, afirmando que *una causa es lo que produce un efecto* o *aquello por lo que una cosa es,* son tan poco claras y, por otra parte, es tan difícil comprender cómo estas definiciones convienen a todos los géneros de causa, que hubiera sido correcto considerar la palabra causa como una de las que

249

no se definen, pues la idea que tenemos de causa es tan clara como las definiciones que de ella se nos ofrecen.

Ahora bien, la división de las causas en cua-

[311]

tro especies (causa final, eficiente, material y formal) es tan célebre que es necesario conocerla.

Se denomina **causa final** al fin en virtud del cual es una cosa.

Hay *fines principales,* aquellos que se consideran prioritariamente y *fines accesorios,* aquellos que sólo se consideran secundariamente.

Aquello que se pretende hacer u obtener es denominado *finis cuius gratia.* Así, la salud es el fin de la medicina porque busca procurar la curación.

Aquel para quien se trabaja es denominado *finis cui;* así, el hombre es el fin de la medicina porque a quien se desea curar es al hombre.

Es muy frecuente obtener argumentos a partir del fin, bien para mostrar que una cosa es imperfecta como, por ejemplo, que un discurso está mal realizado cuando no es apto para persuadir, o bien para ver que es verosímil que un hombre ha hecho o hará algo porque es conforme al fin que está habituado a proponer. De aquí procede la célebre expresión de un juez romano quien sostenía que era preciso examinar ante todo *cui bono;* es decir, qué interés habría tenido un hombre para actuar de un modo determinado ya que los hombres obran generalmente
250 de acuerdo con sus intereses; o bien, para mostrar que no se ha de suponer que un hombre haya realizado una acción determinada porque su ejecución habría sido contraria a su fin.

Aún hay otras varias formas de razonar en razón del fin que el buen sentido descubrirá mejor que todos los preceptos; esta apreciación es válida para todos los otros tópicos.

La causa eficiente es aquella que produce otra cosa. Se obtienen argumentos mostrando que un efec-
[312] to no se da porque no hay causa eficiente que lo produzca, o bien que un efecto es o será, haciendo ver todas sus causas. Si estas causas son necesarias, el argumento es necesario; si estas causas son libres y contingentes, el argumento sólo es probable.

Hay diversas especies de causa eficiente, siendo útil conocer sus nombres.

Dios, creando a Adam, era su causa *total* porque nada concurría con él; ahora bien, el padre y la madre no son cada uno de ellos más que causas *parciales* de su hijo, porque cada uno de ellos tiene necesidad del otro.

El sol es una causa *propia* de la luz; pero sólo es causa *accidental* de la muerte de un hombre al que su calor hubiese producido la muerte porque se encontraba enfermo.

El padre es la causa *próxima* de su hijo.

El abuelo sólo es la causa *remota.*

La madre es una causa *productiva.*

La nodriza sólo es una causa *que conserva.*

El padre es una causa *unívoca* respecto de sus hijos porque son semejantes a él por naturaleza.

251 Dios sólo es causa *equívoca* respecto de las creaturas, porque éstas no poseen la misma naturaleza que Dios.

Un obrero es la causa *principal* de su obra y sus aperos sólo son la causa *instrumental.*

El aire que penetra en los órganos es una causa *universal* de la armonía de los órganos.

La disposición peculiar de cada flauta y quien pulsa son causas *particulares* que determinan la causa *universal.*

El sol es una causa *natural.*

El hombre es una causa *intelectual* respecto de aquello que hace con deliberación.

El fuego que quema la madera es una causa *necesaria.*

Un hombre que camina es una causa *libre.*

El sol que ilumina una habitación es la causa *propia* de su claridad y la apertura de la ventana sólo es una causa o condición sin la cual no se produciría el efecto, esto es, *conditio sine qua non.*

[313] El fuego que quema una casa es la causa *física* del incendio y el hombre que ha prendido fuego es la causa *moral* del mismo.

Asimismo, a la causa eficiente está vinculada la causa *ejemplar* esto es, el modelo propuesto para realizar una obra, tal como lo es el dibujo realizado por un arquitecto de acuerdo con el cual guía su construcción; o bien, hablando en general, lo que es causa del ser objetivo de nuestra idea o de cualquier otra imagen; así el Rey Luis XIV es la causa ejemplar de su retrato.

252 **La causa material** es aquello de lo que están hechas las cosas, como el oro es la materia de un vaso de oro; lo que conviene o no a la materia conviene o no a las cosas que están formadas de ella.

La forma es aquello que hace una cosa tal cual es y que la distingue de las otras cosas, bien sea considerada como un ser distinto de la materia, según la opinión propia de la Escuela, bien sea considerada solamente como la disposición de las partes. Mediante el conocimiento de la forma se deben explicar las propiedades de la cosa que posee tal forma.

Hay tantos efectos diferentes como causas, puesto que estas palabras son recíprocas. La forma ordinaria de obtener argumentos a partir de tales tópicos consiste en mostrar que si el efecto es, entonces es la causa, puesto que nada puede ser sin causa. También se prueba que una causa es buena o mala cuando los efectos son buenos o malos. Esto no siem-
[314] pre es verdadero para las causas que sólo son tales por accidente.

Ya se ha tratado de modo suficiente cuanto se refiere al todo y las partes en el capítulo dedicado a la división; por ello, no es necesario completar nuestra exposición.

Cuatro son las clases de términos opuestos:

Los relativos, como padre/hijo, señor/servidor.
Los contrarios, como frío/caliente, sano/enfermo.
Los privativos, como vida/muerte, vista/ceguera, audición/sordera, ciencia/ignorancia.
Los contradictorios que consisten en un tér-
253 mino y en la mera negación de este término, como ver/no-ver. La diferencia que existe en las dos últimas formas de oposición reside en que los términos privativos encierran la negación de una forma en un sujeto que es capaz de poseer tal forma; por el contrario, en el otro tipo de oposición, estos términos no expresan tal capacidad y, por esto, no se dice que una piedra es ciega o muerta, ya que no es capaz de visión ni de vida.

Como estos términos son opuestos, se utiliza uno de ellos para negar el otro. Los términos contradictorios tienen como propio esto: que negando uno de ellos, se afirma el otro.

Hay varias clases de comparaciones, pues se comparan las cosas como iguales o desiguales, semejantes o desemejantes. Se prueba que lo que conviene a una cosa igual o semejante, conviene o no conviene a otra cosa a la que la primera es igual o semejante.

En las cosas desiguales se prueba negativamente; así, si algo que es más probable no es, lo que es
[315] menos probable no es con mayor razón; o bien se prueba afirmativamente que si lo que es menos probable es, lo que es más probable también es. Se hace uso, por lo general, de diferencias o desemejanzas para arruinar lo que otros hubieran querido establecer mediante semejanzas; por ejemplo, se muestra que la decisión tomada por un juez en un caso no es aplicable a otro porque varían las circunstancias.

Esta es una somera exposición de lo que se
254 dice sobre los tópicos. Hay cosas que es más útil conocer de modo somero. Aquellos que deseen tener un conocimiento superior pueden obtenerlo en los autores que han tratado estos temas con mayor detalle. Sin embargo, no aconsejaría a nadie que indagase en *Los Tópicos* de Aristóteles, ya que estos libros son especialmente confusos. Sin embargo, expone algo bastante interesante sobre este tema en el libro primero de su Retórica, donde muestra las diferentes formas de hacer ver que una cosa es útil, agradable, lo grave y las cosas de poca monta. Ahora bien, siguiendo este método, no se llegará a alcanzar ningún conocimiento sólido.

CAPITULO XIX (XVII) *

Sobre las diversas formas de razonar incorrectamente, denominadas Sofismas

No es difícil reconocer aquellos razonamientos que son incorrectos cuando se conocen las reglas de los razonamientos correctos; sin embargo, como los ejemplos que se deben evitar llaman, con frecuencia, más la atención que aquellos otros que se deben imitar, no será inútil dar a conocer las diversas fuentes de los razonamientos incorrectos, denominados *sofis-*
[316] *mas* o *paralogismos,* porque de este modo se contribuirá aún más a evitarlos (y a prevenirnos contra ellos).

Los reduciré a siete u otro, porque algunos son tan burdos que no merece la pena hacer mención de ellos.

255 I

Probar algo distinto de lo que se cuestiona

Este sofismas es denominado por Aristóteles *ignoratio elenchi,* es decir, se ignora lo que se debe de probar contra el adversario. Los hombres incurren con mucha frecuencia en este defecto cuando replican; se discute acaloradamente y, a veces, uno de los interlocutores no comprende al otro. La pasión o la mala fe hacen que se atribuya al adversario lo que dista de coincidir con su opinión para que, de este modo, pueda combatírsele con mayor ventaja; en otros casos, se le imputan consecuencias que alguien imagina que se siguen de su doctrina, aunque las desapruebe y niegue como propias. Todo esto puede re-

* No figura en el manuscrito, núm. 19915, de la Biblioteca Nacional de Francia.

ferirse a esta primera especie de sofisma que un hombre de bien y sincero debe evitar a toda costa.

Hubiese sido de desear que Aristóteles que se ha ocupado de señalar este defecto, hubiese puesto igual atención para evitarlo, pues no puede desconocerse que haya impugnado a diversos filósofos antiguos, transmitiendo para ello sus opiniones con poca fidelidad. Así, refuta a Parménides y Meliso por haber defendido un sólo principio de todas las cosas, como si estos autores, al defender tal teoría, se hubiesen referido al principio del que todas las cosas están hechas, cuando, más bien, entendían el único y autosuficiente principio del que todas las cosas han tomado origen, que es Dios.

Critica a todos sus predecesores por no haber reconocido la privación como uno de los principios
256 de las cosas naturales, calificándolos de rústicos y toscos. Pero quién no acierta a comprender que lo que
[317] Aristóteles nos presenta como un gran misterio, ignorado hasta él, nunca ha sido desconocido por nadie, puesto que es imposible no percatarse de que es preciso que la materia a partir de la cual se forma una tabla ha de carecer de la forma de la tabla, es decir, es preciso que tal materia no sea tabla antes de que llegue a ser tabla. Verdad es que los pensadores de la antigüedad no se habían percatado de este conocimiento para explicar los principios de las cosas naturales porque, en efecto, nada hay que contribuya menos a su explicación, pues es bastante claro que no se conoce mejor cómo se forma un reloj por saber que la materia de la que ha sido construido ha debido no ser reloj antes de que se construyese un reloj.

Así pues, constituye una injusticia reprochable a Aristóteles el haber imputado a estos pensadores de la antigüedad la ignorancia de algo que es imposible ignorar (aun cuando así se deseara), y el acusarles de no haber postulado para explicar la naturaleza un principio que no explica nada. Ilusión y sofisma es el haber lanzado al mundo este principio, como si se tratara de un extraño secreto, por cuanto que tal principio no es lo que se busca cuando se in-

tenta descubrir los principios de la naturaleza. Se supone como una cosa conocida que algo no es antes de ser hecho. Pero se desea conocer de qué principios está formado y qué causa lo ha producido.

Nunca se supo de escultor, por ejemplo, que para enseñar a alguien la manera de tallar una es-
257 tatua, haya dado la siguiente enseñanza como primera instrucción, tal como Aristóteles desea que se inicie la explicación de las obras de la naturaleza: Amigo mío, la primera cosa que debéis conocer es que para construir una estatua es preciso seleccionar un mármol que aún no tenga la forma de la estatua que deseáis tallar.

II

[318] SUPONER QUE ES VERDADERO LO QUE ESTÁ EN CUESTIÓN

Aristóteles denomina *petición de principio* a este tipo de sofisma, que es totalmente contrario a la razón, ya que en todo razonamiento lo que sirve como prueba ha de ser más claro y más conocido que lo que se quiere probar.

Sin embargo, Galileo acusa a Aristóteles y lo hace con fundamento por haber incurrido en este mismo defecto cuando desea probar que la tierra ocupa el centro del mundo mediante el siguiente argumento:

La naturaleza de las cosas pesadas es tal que estos seres tienden hacia el centro del mundo y la naturaleza de las cosas ligeras es tal que tienden a alejarse del mismo.

Es así que la experiencia nos demuestra que las cosas pesadas tienden a alcanzar el centro de la tierra y que las ligeras se alejan del mismo.

Luego, el centro de la tierra es el mismo que el centro del mundo.

Es claro que la premisa mayor de este argumento encierra una clara petición de principio, pues vemos con facilidad que las cosas pesadas tienden a alcanzar el centro de la tierra, pero cómo ha conocido Aristóteles que tienden a alcanzar el centro del mundo si no supone que el centro de la tierra coincide
258 con el centro del mundo? Esta es la misma conclusión que se desea probar mediante este argumento.

Son, igualmente, claras peticiones de principios la mayor parte de los argumentos utilizados para probar un cierto y fantástico género de sustancias que se denominan en la Escuela *formas sustanciales;* se pretende que éstas son corporales aunque no sean cuerpos, lo que es bastante difícil de comprender. Si no existiesen formas, dicen, no habría generación. Es
[319] así que hay generación en el mundo. Luego, hay formas sustanciales.

Basta con hacer explícita la equivocidad de la palabra generación para mostrar que este argumento es sólo una pura petición de principio. Pues si mediante la palabra generación significamos la producción natural de un nuevo ser en la naturaleza, tal como se forma y surge un pollo dentro de un huevo, se tiene razón al afirmar que en este sentido, hay generaciones; pero, por ello, no se puede concluir la existencia de formas sustanciales, ya que la naturaleza es causa de la disposición de las partes de estos nuevos todos y de estos nuevos seres naturales. Ahora bien, si mediante la palabra generación entendemos lo mismo que los seguidores de la Escuela, la producción de una nueva sustancia que no existiera anteriormente, es decir, de una nueva forma sustancial, entonces, de este modo, se supondrá precisamente aquello que está en cuestión, pues es claro que quien niegue las formas sustanciales no puede mostrar su acuerdo
259 con que la naturaleza produzca formas sustanciales. Es totalmente indiferente que pueda ser llevado por este argumento a la admisión de formas sustanciales ya que obtiene, partiendo de tal modo de entender la generación, una conclusión totalmente contraria razonando del siguiente modo: Si hubiese formas sus-

tanciales, la naturaleza podría producir sustancias que no existieran anteriormente; es así que la naturaleza no puede producir nuevas sustancias ya que ello sería una forma de creación. Por tanto, no hay formas sustanciales.

He aquí otro sofisma de la misma naturaleza: Si no hubiesen formas sustanciales, dicen, los seres no constituirían todos de los denominados *per se, totum per se,* sino seres por accidente. Es así que son todos *per se.* Luego, hay formas sustanciales.

Aún es preciso rogar a quienes utilizan este
[320] argumento que expliquen lo que entienden por un todo *per se, totum per se.* Ruego necesario, porque si entienden, como es el caso, un ser compuesto de materia y forma, entonces es claro que incurren en petición de principio ya que esto vendría a ser equivalente a este razonamiento: Si no existiesen formas sustanciales, los seres naturales no estarían compuestos de materia y forma sustancial. Luego, hay formas sustanciales. Si, por el contrario, entienden otra cosa, han de decirlo abiertamente y, entonces, se verá que nada prueban.

Hemos mostrado, aunque de pasada, la futilidad de los argumentos utilizados por los seguidores de la Escuela para defender la existencia de estas sustancias que no pueden conocerse ni mediante los sen-
260 tidos ni mediante el espíritu, y de las que sólo sabemos que se denominan formas sustanciales, porque si bien quienes las defienden están animados por un buen fin, sin embargo, los fundamentos de los que se sirven y las ideas que ofrecen de estas formas oscurecen y dificultan pruebas muy sólidas y muy convincentes de la inmortalidad del alma que están fundadas en la distinción del cuerpo y del espíritu, así como en la imposibilidad que hay de que una sustancia inmaterial perezca en virtud de los cambios que son propios de la materia. Acontece esto porque la defensa de estas formas sustanciales, aunque no piensen en ello sus defensores, facilita ejemplos a los librepensadores de sustancias que perecen, que no son propiamente materiales y a las que se atribuye, en

cuanto son propias de animales, una infinidad de pensamientos, es decir, de acciones propiamente espirituales. Por ello, es útil tanto para la religión como para convercer a impíos y librepensadores el privar-
[321] les de tales ejemplos al hacer ver que nada está más incorrectamente fundado que estas sustancias, denominadas formas sustanciales.

También pueden relacionarse con esta clase de sofismas las pruebas cuyas conclusiones se obtienen a partir de principios distintos de los que son cuestionados, pero de los que ya sabemos que el antagonista no los acepta. Como ejemplo de este tipo de sofisma podría aducirse lo siguiente: Hay dos dogmas aceptados de modo constante entre los católicos. Según uno de ellos, los puntos de fe no se pueden probar solamente por medio de las Escrituras; según el
261 otro, los niños deben ser bautizados. Así pues, sería un razonamiento incorrecto el que pudiera realizar un anabaptista contra los católicos, afirmando que éstos se equivocan al creer que los niños deben ser bautizados porque tal punto de la fe no encuentra apoyo alguno en la Escritura, ya que este argumento del anabaptista supondría que sólo se debería aceptar como puntos de la fe aquellos que aparecen en la Escritura, tesis que no es aceptada por los católicos.

Finalmente, puede referirse a esta falacia cuantos razonamientos prueban una cosa desconocida por otra que es tanto o más desconocida, o bien una cosa incierta mediante otra que es tan incierta o aún más.

III

CONFUNDIR LA CAUSA CON LO QUE NO ES CAUSA

Este sofisma se conoce como *non causa pro causa.* Los hombres incurren en él con mucha frecuencia y de formas diversas. En unos casos, por la simple ignorancia de las verdaderas causas de las cosas. Así, los filósofos han atribuido mil diversos efectos al horror al vacío, probándose en nuestra época me-

diante experimentos que han requerido gran ingenio
[322] para su realización, que tales efectos tenían como causa el peso del aire [tal como puede verse en el excelente tratado de M. Pascal que acaba de hacerse público] [33]. Estos mismo filósofos han defendido por lo general que los vasos llenos de agua se rompen cuando ésta se hiela porque, al congelarse, se comprime y produce un vacío que la naturaleza no puede sufrir. Y, por el contrario, se ha llegado a reconocer que sólo se rompen porque el agua al helarse ocupa un mayor
262 espacio que antes, siendo esto mismo la causa de que el hielo flote sobre el agua.

También constituyen ejemplos de este mismo sofisma, aquellos casos en los que se invocan causas remotas y que nada prueban para demostrar cosas que, por sí mismas, son bastante claras, o bien falsas o, al menos, dudosas. Este es el caso cuando Aristóteles [34] desea probar que el mundo es perfecto mediante este razonamiento: *El mundo es perfecto porque contiene cuerpos. El cuerpo es perfecto porque es tridimensional (quiatria sunt omnia) y las tres dimensiones son todo, porque no se usa la palabra todo cuando sólo hay una o dos, sino solamente cuando hay tres.* Estas mismas razones permitirán probar que el más pequeño átomo es tan perfecto como el mundo porque, al igual que el mundo, posee tres dimensiones. Pero, poco importa que se pruebe de este modo que el mundo sea perfecto cuando, por el contrario, todo cuerpo, por ser cuerpo, es esencialmente imperfecto y, además, la perfección del mundo reside principalmente en aquellas creaturas que, integrando el mundo, no son cuerpos.

El mismo filósofo prueba que son tres los movimientos simples porque tres son las dimensiones. Difícil es apreciar la relación que lo uno guarda con lo otro.

También prueba que el cielo es inalterable e
[323] incorruptible porque se mueve circularmente y no existe movimiento alguno contrario al movimiento circular [35]. Pero, en primer lugar, no se aprecia la relación que pueda tener la contrariedad del movimiento con la corrupción o la alteración del cuerpo; en segundo lugar, aún se comprende menos porqué
263 el movimiento circular de Oriente a Occidente no es contrario al movimiento circular de Occidente a Oriente.

La necia vanidad que nos lleva a avergonzarnos de reconocer nuestra ignorancia, es la otra causa que hace incurrir a los hombres en este sofisma. Esta vanidad nos arrastra hasta el punto de que prefiramos fingir causas imaginarias de los efectos de los que se nos pide razón, en vez de confesar que ignoramos su causa. El modo que seguimos para evitarnos esta confesión de nuestra ignorancia es bastante llamativo. Cuando conocemos un efecto cuya causa nos es desconocida, nos imaginamos que hemos descubierto esta causa cuando a este efecto unimos una palabra general como *virtud* o *facultad* que no origina en nuestro espíritu otra idea nueva; sólo la de que este efecto tiene alguna causa, lo cual ya nos era conocido antes de haber hallado tal palabra. Nadie ignora, por ejemplo, que las arterias laten, que el hierro cuando está próximo al imán acaba uniéndose a él, que las hojas de sen purgan y que la adormidera produce sueño. Todos aquellos que no hacen manifestación pública de ser científicos y que no sienten vergüenza alguna al confesar su ignorancia, manifiestan con toda franqueza que conocen tales efectos, pero que desconocen sus causas. Por el contrario, aquellos sabios que enrojecerían al hacer tal confesión, se conducen de modo muy distinto y abrigan la pretensión de haber descubierto la verdadera causa de estos efectos, afirmando
264 [324] que las arterias poseen la virtud pulsífica, que el imán tiene la virtud magnética, las hojas de sen la virtud purgativa y la adormidera la virtud soporífera. ¡Esta es la cómoda solución que se ha dado al problema! No hay chino que no hubiese podido liberarse con igual facilidad de la admiración que producían los relojes en aquel país a medida que eran dados a conocer por los europeos. Hubiera bastado con que afirmara que tenía perfecto conocimiento de la razón de aquellos efectos que tanta admiración generaban en otros: esta

máquina, podría haber dicho, marcaba las horas sobre el cuadrante porque poseía *una virtud indicadora* y *una virtud sonora* que explicaba los correspondientes sonidos. De este modo hubiera llegado a ser tan conocedor de los relojes como lo son los filósofos que hablan del latido de las arterias, de las propiedades del imán, de las hojas de sen o de las de la adormidera [36].

Y aún hay otras palabras que pueden servir para hacer sabios a los hombres sin mucho esfuerzo, como lo son las de *simpatía, antipatía,* o cualquiera otra que signifique cualidades ocultas. Ahora bien, no errarían todos estos sabios si se satisficiesen con significar mediante las palabras *virtud* o *facultad* una noción general de causa, cualquiera que fuere, bien interior o exterior, disposicional o activa, pues cierto es que hay en el imán alguna disposición que da lugar a que el hierro se una al imán y no a otra piedra, y que ha sido correcto que los hombres denominen a esta disposición, sea cual fuere su naturaleza, *virtud*
265 *magnética.* De modo que si se equivocan es solamente porque se imaginan que son más sabios por haber hallado tal palabra o bien porque desean que, mediante tal expresión, entendamos una cierta cualidad
[325] imaginaria en virtud de la cual el imán atraiga el hierro, aunque tal cualidad no ha sido conocida por ellos ni por ninguna otra persona.

Es más, hay quienes aducen puras quimeras como verdaderas causas de los fenómenos naturales; esto es lo que hacen los astrólogos, quienes relacionan todo acontecimiento con la influencia de los astros e incluso han establecido, invocando tal tipo de razones, que era preciso que hubiera un cielo inmóvil, situado sobre todos los otros cielos a los que este cielo transmite el movimiento, porque la variedad de cosas y la constancia con que aparecen en diversos paises de la tierra —*non omnis fert omnia tellus. India mittit ebur; molles sua thura Sabei*— sólo se podría explicar refiriendo la causa de todo esto a las influencias de un cielo que, siendo inmóvil, mantuviese siempre la misma influencia sobre los distintos lugares de la tierra [37].

Uno de estos astrólogos, habiendo intentado probar mediante razones físicas la inmovilidad de la tierra, establece una de sus principales demostraciones aduciendo esta razón misteriosa: Si la tierra girase en torno al sol, las influencias de los astros deberían darse oblicuamente, lo que causaría un gran desorden en el mundo.

Mediante la invocación de estas influencias es como se induce el temor en los pueblos cuando se ve aparecer algún cometa o cuando acontece algún importante eclipse, como el del año 1654, que debía trastocar el orden del mundo y, principalmente, la villa de Roma, tal como fue expresamente señalado en
266 la cronología de Helvicus, *Romae fatalis* [38]; predicciones que se efectúan y que perturban a los hombres aunque no exista razón alguna, aunque los eclipses y los cometas no puedan ejercer efecto alguno considerable sobre la tierra, aunque causas generales como éstas no influyan en un lugar más que en otro y aunque no supongan una amenaza mayor para un Rey o un príncipe que para un artesano; es más, la aparición de centenares de cometas no es seguida de ningún efecto destacado. Si bien alguna vez acontecen
[326] guerras, muertes, pestes, la muerte de algún príncipe después de aparecer cometas o de producirse algún eclipse, también es cierto que acontecen tales sucesos sin que se registren cometas o eclipses. Y, por otra parte, estos efectos son tan generales y comunes que es muy difícil que no acontezcan todos los años en alguna parte del mundo. Por ello, quienes afirman que un cometa amenaza de muerte a algún poderoso de la tierra, no se arriesga mucho al hacer semejante predicción.

Esto aún es peor cuando consideran estas quiméricas influencias como la causa de las inclinaciones viciosas o virtuosas de los hombres e, incluso, de sus acciones concretas, así como de los acontecimientos de su vida sin tener para ello otro fundamento que el que, de entre mil predicciones, acontece por azar que

alguna es verdadera. Ahora bien, si haciendo uso del buen sentido se desea juzgar estas cosas, se confesará que un velón encendido en la habitación de una mujer que está dando a luz, debe tener más influencia sobre el cuerpo de su hijo que el que pudiera tener el planeta Saturno, cualquiera que sea su influencia en cualquiera de sus posiciones y cualquiera que sea el planeta al que está unido.

267 (También tenemos conocimiento de que, con frecuencia, se atribuyen efectos a la luna cuando la experiencia nos hace ver que no tiene parte alguna en ellos, tal como me han asegurado personas muy serias que así lo han experimentado. Se dice, por ejemplo, que las médulas de los huesos de los animales son muy abundantes cuando hay luna llena y que desaparecen o son muy escasas cuando hay luna nueva. Hágase la experiencia y se hallará que esto es falso, que, sea cual fuere la fase de la luna, la médula de algunos huesos es abundante y la de los otros no lo es.

También se dice que hay piedras que la luna consume ya que son las que están expuestas a la luna las que más se erosionan; pero como estas piedras no podrían estar expuestas a la luna sin que también estuvieran expuestas a los vientos de mediodía que, siendo muy húmedos, causan una gran erosión, es bastante más probable que este efecto deba ser atribuido a estos vientos y no a la luna.)

Finalmente, hay quien aporta causas quiméricas para explicar efectos quiméricos como quienes suponen que la naturaleza aborrece el vacío y que realiza esfuerzos para evitarlo; esto sólo es algo imaginario porque la naturaleza no tiene horror de nada y todos los efectos que se atribuyen a este horror dependen solamente del peso del aire, como un gran espíritu lo ha probado en nuestra época mediante experiencias muy ingeniosas. Quienes defienden tal teoría aportan además razones de este imaginario horror
268 que aún son más imaginarias. La naturaleza aborrece el vacío, dice uno de ellos, porque tiene necesidad de la continuidad de los cuerpos para transmitir las

influencias y para que se realice la propagación de las cualidades. Extraña clase de ciencia ésta que prueba lo que no existe por algo que tampoco existe.

[327] //Por todo ello, cuando se trata de indagar las causas de efectos extraordinarios, es preciso, en primer lugar, examinar con atención si estos efectos son verdaderos porque frecuentemente nos fatigamos inútilmente indagando razones de algo que no es tal; una infinidad de cuestiones han de resolverse de la misma forma que Plutarco resuelve esta cuestión: ¿Por qué los potros que han sido perseguidos por el lobo son más rápidos que los restantes? Después de haber afirmado que, quizás, esto es así porque aquellos que han sido lentos han sido atrapados por los lobos y que, por tanto, sólo han escapado los que eran más rápidos o bien aquellos a los que el temor les ha infundido una extraordinaria velocidad, reteniendo posteriormente este hábito, afirma que esto es aparentemente verdadero; así, pues, afirma Plutarco, puede ser que lo que se cuestiona no sea verdadero. Del mismo modo es preciso dar respuesta a un gran número de efectos que se atribuyen a la luna como que los huesos están llenos de médula cuando es luna llena y que están vacíos cuando está cambiando; otro tanto acontece con los cangrejos. Nada hay que decir sobre todo esto más que es todo falso, tal y como algunas personas me han asegurado que han comprobado en relación con lo afirmado de los huesos y los cangrejos, pues tanto unos como otros se hallan llenos o vacíos cualquiera sea la fase en que la luna se encuentre. Así nos parece que también acontece con cuantas observaciones se realizan sobre la poda de árboles, sobre la siembra y recogida de los granos, sobre la toma de medicinas. El mundo se librará poco a poco de todas estas servidumbres que no tienen otros fundamentos que suposiciones; nadie ha experimentado
[328] nunca con seriedad su verdad. Esta es la razón por la que hay injusticia en cuantos pretenden que, alegando una experiencia o suceso que se ha tomado de algún autor antiguo, se está obligado a su aceptación sin someterlo a examen.//

También debe vincularse a esta clase de sofisma este común error del espíritu humano: *post hoc, ergo propter hoc*; esto es, algo ha acontecido después de acontecer otro fenómeno, luego es preciso que este último fenómeno sea la causa del primeramente citado. En virtud de este falso principio se ha concluido que una estrella denominada Canícula era la causa del extraordinario calor que se siente en los días denominados caniculares; esto es lo que ha llevado a Virgilio, hablando de esta estrella a la que se denomina Sirius en Latín, a decir:

... Aut Sirius Ardor:
Illi sitim morbosque ferens mortalibus aegris
Nascitur, et laevo contristat lumine caelum [39].

Sin embargo, como Gassendi ha hecho notar muy correctamente, ésta es la menos verosímil de todas las imaginaciones, pues esta estrella, estando del otro lado del Ecuador, debería causar efectos más intensos en aquellos lugares que están bajo su perpendicular. Sin embargo, los días que en nuestras zonas denominamos caniculares, se corresponden con la estación invernal en las zonas bajo el Ecuador. De modo que tienen más motivo los habitantes de aquellos países para creer que la Canícula les aporta frío del que nosotros tenemos para creer que es la causa del calor.

//IV

Enumeración imperfecta

Apenas hay otro defecto del razonamiento en el que personas diestras incurran con mayor facilidad que en el de realizar enumeraciones imperfectas y no considerar suficientemente todos los diversos modos en que una cosa puede existir o según los cuales puede acontecer; esto les hace concluir temerariamente o bien que algo no es porque no es de un cierto [329] modo, aunque pueda ser de otro, o bien que es de

tal y tal modo, aunque pudiera ser de otro modo que ellos no han considerado.

Ejemplos de estos razonamientos defectuosos pueden identificarse en las pruebas sobre las que Gassendi funda el principio de su filosofía: la postulación del vacío —*vacuum disseminatum*— entre las partes de la materia. Con gusto voy a dar cuenta de estos razonamientos defectuosos porque, habiendo sido Gassendi un hombre célebre y de conocimientos singulares, los errores que aparecen en el gran número de obras póstumas que hemos conocido, no son despreciables y merecen ser apreciados; sin embargo, es muy inútil sobrecargar la memoria con aquellos otros errores que se registran en las obras de autores que carecen de reputación [40].

El primero de los argumentos que formula Gassendi para probar la existencia del vacío y sobre el que, por otra parte, estima en algún lugar que ha de considerarse como una demostración tan clara como las que se ofrecen en matemáticas, es éste:

Si no hubiese vacío y todo estuviese lleno de cuerpos, el movimiento sería imposible y el mundo no sería más que una gran masa de materia rígida, inflexible e inmóvil, pues, no existiendo vacío, sería imposible el movimiento de ningún cuerpo sin que ocupase el lugar de otro; así, si el cuerpo A se mueve, es preciso que desplace otro cuerpo, al menos igual al A, a saber el cuerpo B, y para desplazar B también debe desplazarse otro cuerpo. Pero esto no puede acontecer sino de dos formas; una, si este desplaza- [330] miento de cuerpos alcanza el infinito, lo que es ridículo e imposible; otra, si acontece circularmente, de modo que el último cuerpo desplazado pase a ocupar la plaza de A.

Hasta este momento no existe enumeración imperfecta; además, es verdad que es ridículo imaginarse que desplazando un cuerpo al otro se produzca un movimiento hasta el infinito. Sólo se defiende que el movimiento se produce en círculo y que el último cuerpo movido ocupa el lugar del primero, que es A, y de modo que no exista vacío. Pero esto es lo que

Gassendi pretende refutar mediante el siguiente argumento: El primer cuerpo movido, que es A, no se puede desplazar si no se desplaza el último que es X. Es así que X no se puede desplazar porque para moverse sería preciso que ocupase el lugar de A que aún no está vacío; por tanto, no pudiendo moverse X, tampoco puede hacerlo A. Así pues, todo permanece inmóvil. Todo este razonamiento sólo está fundado en esta suposición: que el cuerpo X que está emplazado inmediatamente antes de A, sólo se puede mover en un único caso, esto es, si el lugar de A ya está vacío cuando comienza a moverse; de suerte que antes del instante en que X pasa a ocupar el lugar de A, ha de haber otro en el que se pueda decir que tal lugar no está ocupado por cuerpo alguno.

Pero esta suposición es falsa e imperfecta porque hay aún un caso en el cual es posible que X se desplace: en el mismo instante en que X ocupa el lugar de A, A abandona este lugar. En tal supuesto, no hay ningún inconveniente en que A empuje a B y en que B haga otro tanto con C y así sucesivamente hasta X y que X, en el mismo instante, pase a ocupar el lugar de A. De este modo podría darse movimiento y no habría vacío.

Ahora bien, que este supuesto sea posible, es decir, que pueda acontecer que un cuerpo ocupe el
[331] lugar de otro cuerpo en el mismo instante en que este otro cuerpo lo abandona, es algo que se está obligado a reconocer, sea cual fuere la hipótesis, con tal de que se admita que la materia es continua; es así, pues, por ejemplo, distinguiendo en un bastón dos partes que se suceden inmediatamente, es claro que cuando es desplazado, en el mismo instante en que la primera abandona un lugar, éste es ocupado por la segunda. No cabe, pues, afirmar que este espacio está vacío de la primera y no está ocupado por la segunda. Esto aún es más claro en el círculo de hierro que gira alrededor de su eje, pues, entonces, cada parte ocupa, en el mismo instante, el espacio que ha sido abandonado por aquella otra que le sucede sin que sea necesario imaginarse vacío alguno. Así, pues,

si esto es posible en un círculo de hierro, ¿por qué no será posible en un círculo que sea en parte de madera y en parte de aire? El cuerpo A que se supone de madera, empujando y desplazando al cuerpo B, que se supone que es aire, ¿por qué no podrá, a su vez, desplazar otro, y éste otro hasta X que, a su vez, pasará a ocupar el lugar de A al mismo tiempo que A lo abandone?

Es, pues, claro que el defecto del razonamiento de Gassendi procede de que ha creído que para que un cuerpo ocupase el lugar de otro, era preciso que este lugar estuviese anteriormente vacío y en el instante precedente; Gassendi no ha considerado que bastaba con que quedara vacío en el mismo instante en que pasaba a ser ocupado.

Las otras pruebas que aduce han sido obtenidas a partir de diversas experiencias en virtud de las cuales hace ver con razón que el aire se comprime y que puede hacerse entrar nuevo aire en un espacio que ya parecía estar totalmente lleno, tal como se com-
[332] prueba en los balones y arcabuces de aire comprimido.

Fundándose en estas experiencias, establece el siguiente argumento: Si el espacio A, estando totalmente lleno de aire, es capaz de admitir una nueva cantidad de aire mediante compresión, es preciso que la nueva aportación de aire penetre en el espacio ya ocupado por otro aire, lo que es imposible; o bien es preciso que el aire contenido en A no llenase completamente el espacio A, sino que existiesen espacios vacíos entre las diversas partes que habrían de dar cabida al nuevo caudal de aire. Según Gassendi, esta segunda hipótesis prueba su tesis, es decir, que hay espacios vacíos entre las partes de la materia que pueden ser ocupados por otros cuerpos. Pero es bastante extraño que el señor Gassendi no se haya apercibido de que razonaba fundándose en una enumeración imperfecta; esto es, además de la hipótesis que conlleva la interpenetración de un aire por otro que, con razón juzga como naturalmente imposible, y de la hipótesis de los vacíos existentes entre las partes de

la materia, tesis que desea probar, hay una tercera hipótesis de la que nada dice y que, siendo posible, hace que su argumento nada concluya. Digo esto porque puede suponerse que entre las partes más gruesas del aire hay una materia más sutil y más fina que, pudiendo atravesar los poros de todos los cuerpos, da lugar a que el espacio que parece lleno de aire pueda recibir un nuevo aporte de aire, porque esta materia sutil, siendo expulsada del espacio A por las nuevas partes de aire que allí penetran introducidas con presión, deja espacios vacíos, saliendo a través de los poros del recipiente.

El señor Gassendi estaba tanto más obligado a refutar esta hipótesis, puesto que admite que esta materia sutil penetra los cuerpos y atraviesa todos
[333] los poros, ya que él estima que el frío y el calor son corpúsculos que penetran nuestros poros; lo mismo afirma de la luz e, incluso, reconoce que en la célebre experiencia que se realiza con el azogue, según la cual el azogue permanece suspendido a la altura de dos pies y tres pulgadas y media en tubos que son aun de dimensiones superiores a éstas, dejando en la parte superior un espacio que parece vacío y que, ciertamente, no está lleno por materia alguna sensible; para los sentidos, reconoce, digo, que no se puede pretender con razón que este espacio esté absolutamente vacío ya que la luz penetra en él y estima que es un cuerpo.

De este modo, llenando de materia sutil estos espacios que Gassendi estima que están vacíos, hallará tanto más espacio que facilitará la penetración de cuerpos nuevos, tal y como si estos espacios estuviesen vacíos.//

V (IV)

269 ### Emitir un juicio sobre alguna cosa fundándose en lo que sólo le conviene accidentalmente

Este sofisma es denominado en la escuela *fallacia accidentis*; se incurre en él siempre que se ob-

tiene una conclusión absoluta, simple y sin restricción a partir de lo que sólo es verdad por accidente. Falacia que, por ejemplo, cometen cuantas personas hablan y hablan contra el antimonio porque, siendo mal aplicado produce efectos nocivos; o bien otros cuando atribuyen a la elocuencia todos los malos efectos que genera el abusar de ella; o bien quienes reprochan a la medicina los errores de algunos médicos ignorantes.

Los herejes de nuestros días han hecho uso de este sofisma para hacer creer a tantas gentes engañadas que se deben rechazar, como si de invenciones de Satán se trataran, la invocación de los Santos,
[334] la veneración de las reliquias, la oración por los muertos, porque el abuso y la superstición se han deslizado entre estas santas prácticas autorizadas por toda la antigüedad; tal y como si el mal uso que los hombres pueden hacer de las cosas mejores, las convirtiera en malas.

De igual modo se cae con frecuencia en este incorrecto modo de razonar cuando las simples ocasiones pasan a estimarse como verdaderas causas. Así razona quien acusa a la Religión Cristiana de haber sido la causa de la masacre de una infinidad de personas que han preferido la muerte a renunciar a Jesucristo, cuando no es a la Religión Cristiana ni a la constancia de los mártires a lo que deben ser imputados estos asesinatos, sino más bien a la injusticia y a la crueldad de los paganos.

270 Haciendo uso de este sofisma se atribuye con frecuencia a las gentes de bien el ser la causa de males que se hubiesen podido evitar actuando tales gentes de modo que hubiesen herido su conciencia, ya que si se hubiesen liberado de la exacta observancia de la ley de Dios, no habrían acontecido tales males.

También existe un destacado ejemplo de este sofisma en el ridículo razonamiento de los Epicúreos, quienes concluían que Dios debía tener forma humana ya que sólo el hombre, entre todas las creaturas del mundo, usaba de la razón. *Los dioses,* decían, *son muy dichosos. Nadie puede ser dichoso sin virtud.*

No hay virtud sin razón y la razón sólo la posee la creatura que posee forma humana. Así pues, es preciso confesar que los dioses tienen forma humana. Pero, bien ciegos estaban al no percatarse de que aunque en el hombre la sustancia que piensa y que razona está unida a un cuerpo, no es, sin embargo, la figura humana la que hace que el hombre piense y razone, siendo ridículo imaginarse que la razón y el pensamiento dependen de que el hombre tiene una nariz, una boca, unas mejillas, dos brazos, dos manos, dos pies. Así, pues, era un sofisma pueril el formulado por estos filósofos que concluían que
[335] sólo podía darse la razón bajo la forma humana, porque la razón se encontraba unida por accidente en el hombre a la forma humana.

VI (V)

271 PASAR DEL SENTIDO DIVIDIDO AL SENTIDO COMPUESTO Y VICEVERSA

Uno de estos sofismas se denomina *fallacia compositionis* y el otro *fallacia divisionis*. Se comprenderá mejor tal falacia mediante ejemplos.

Jesucristo dice en el Evangelio, hablando de sus milagros: *los ciegos ven, los cojos caminan, los sordos oyen.* Esto sólo puede ser verdadero entendiendo estas cosas separadamente y no conjuntamente, es decir, en sentido dividido y no en sentido compuesto. Pues los ciegos no ven mientras están ciegos, los sordos no oyen mientras están sordos; ahora bien, aquellos que habían sido ciegos dejando de serlo, ven; otro tanto ha de observarse respecto de los sordos.

En el mismo sentido se dice en La Escritura que Dios justifica a los impíos: no se quiere decir que acepta como justos a cuantos aún son impíos, sino que, por su gracia, hace justos a aquellos que anteriormente no lo eran.

Hay, por el contrario, proposiciones que sólo son verdaderas si las entendemos en un sentido opuesto a éste, que es el sentido dividido. Así cuando San

Pablo dice: los maldicentes, fornicadores, avaros no entrarán en el reino de los cielos. Esto no quiere decir que ninguno de los que han tenido estos vicios se salvará, sino que solamente se quiere afirmar que
272 aquellos que permanecieran unidos a estos vicios y que no los abandonaren para convertirse a Dios, no tendrán parte en el reino del Cielo.

Fácil es ver que no se puede razonar pasando
[336] de uno a otro sentido sin cometer una falacia. Mal razonarían quienes se prometiesen el cielo perseverando en sus crímenes porque Jesucristo ha venido para salvar a los pecadores y porque también afirma en el Evangelio que las mujeres de mala vida precederán a los fariseos en el reino de los cielos [porque no vino al mundo para salvar a los pecadores que siguen siendo pecadores, sino para hacer que cesasen de ser pecadores]. (También incurren en falacia quienes, por el contrario, habiendo vivido mal, desesperasen de su salvación, tal y como si nada tuviesen que esperar más que el castigo de sus crímenes porque ha sido dicho que la cólera de Dios está reservada para todos aquellos que viven mal y porque se ha dicho que los viciosos no tienen parte en la herencia de Jesucristo. Los primeros pasarían del sentido dividido al sentido compuesto, prometiéndose a la vez que continúan una vida de pecado lo que sólo es prometido a quienes abandonan esta vida por operarse en ellos una verdadera conversión. Los otros pasarían del sentido compuesto al sentido dividido al aplicar a aquellos que han sido pecadores y que dejan de serlo, convirtiéndose a Dios, lo que sólo se refiere a los pecadores que perseveran en sus pecados y en su depravada vida.)

VII (VI)

PASAR DE LO QUE ES VERDADERO EN ALGÚN ASPECTO A LO QUE ES VERDADERO ABSOLUTAMENTE

Esta falacia es denominada en la Escuela *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter.* Estos son

273 ejemplos de tal tipo de razonamientos. Los epicúreos también probaban que los dioses debían tener forma humana porque la forma humana es la más bella y todo lo que es bello debe ser propiedad de Dios. Al razonar de este modo lo hacían incorrectamente, pues la forma humana no es bella absolutamente sino que sólo lo es en relación con otros cuerpos. Así, pues, no siendo una perfección sino bajo algún aspecto y no absolutamente, no se sigue que deba hallarse en Dios porque todas las perfecciones se encuentren en Dios, ya que sólo se dan necesariamente en Dios las que son perfecciones absolutamente, es decir, las que no incluyen de suyo imperfección alguna.

Asimismo leemos en Cicerón, libro tercero de *Sobre la naturaleza de los dioses,* un ridículo argumento de Cotta contra la existencia de Dios que también incurre en la misma falacia. *¿Cómo,* dice, *podemos concebir a Dios no pudiendo atribuirle virtud alguna? ¿Diremos acaso que es prudente? ¿Cómo afirmar esto cuando la prudencia consiste en la elección de los bienes y de los males y Dios no tiene necesidad de elegir*
[337] *pues no es capaz de mal alguno? ¿Diremos que posee inteligencia y razón? ¿Cómo defender esto si la inteligencia y la razón nos sirven para descubrir lo que nos es desconocido a partir de lo que ya nos es conocido, y, por otra parte, nada puede ser desconocido para Dios? La justicia no puede ser un atributo de Dios, porque sólo se refiere a una sociedad de hombres; tampoco la temperancia, porque no existen deseos que moderar; ni la fuerza, porque no es susceptible ni de dolor ni de trabajo y tampoco está expuesto a peligro alguno. Ahora bien, ¿cómo podría ser Dios lo que no tuviera ni inteligencia ni virtud?*

274 Difícil es concebir algo que sea más contrario al buen sentido que esta forma de razonar. Es semejante a la reflexión de un campesino que, no habiendo visto más que casas cubiertas de cañas y habiendo oído decir que las casas de las villas no poseen techos de cañas, concluyera a partir de ello que no hay casas en las villas y que quienes habitan en las casas de las villas son desdichados por estar expuestos a todas

las inclemencias del tiempo. Así es como Cotta o, más bien, Cicerón razona: Dios no puede poseer virtudes semejantes a las de los hombres. Luego no hay virtudes en Dios. Y lo que es sorprendente es que concluyó que no hay virtud en Dios sólo porque la imperfección de la virtud humana no puede darse en Dios. De modo que prueba que Dios no tiene inteligencia porque nada le está oculto; es decir, que no ve nada porque lo ve todo; que no puede nada, porque todo lo puede; que no disfruta de bien alguno, porque los posee todos.

[338]

VIII (VII)

Abusar de la ambigüedad de las palabras, lo cual puede acontecer de modos diversos

Pueden referirse a esta especie de sofisma todos los razonamientos que son viciosos porque tienen cuatro términos, bien porque el término medio es tomado particularmente en dos ocasiones, bien porque es tomado con diversos sentidos en la primera y segunda de las premisas o bien, finalmente, porque los
275 términos que forman parte de la conclusión no son tomados en la conclusión y en las premisas con un mismo sentido. Es claro que no restringimos el significado de la palabra ambigüedad de modo tal que sólo nos refiramos con ella a las palabras que son groseramente equívocas, lo que casi nunca induce a error. Más bien, mediante esta palabra nos referimos a todo lo que puede modificar el sentido de una palabra, sobre todo cuando los hombres no se dan cuenta con facilidad de este cambio pues, siendo significadas diversas cosas mediante el mismo sonido, acaban considerándolas como una misma cosa. Sobre esto puede considerarse lo que ha sido expuesto al concluir la parte primera de esta lógica, en la que también se ha hablado del remedio que se debe aportar a la confusión de las palabras ambiguas defi-

niéndolas tan claramente que no podamos ser equivocados por ellas.

Así, pues, me conformaré con aportar algunos ejemplos de esta ambigüedad que induce a error a personas capaces. Ambigüedad que se halla en las palabras que significan algún todo, que puede ser tomado colectivamente, todas sus partes unidas, o bien distributivamente, por cada una de sus partes. Esta distinción permite resolver este sofisma de los Estoicos que concluían que el mundo era un animal dotado de razón, razonando del modo siguiente: *Lo*
[339] *que está dotado de razón es mejor que lo que no lo está. Nada es mejor que el mundo. Luego, el mundo está dotado de razón.* La menor de este argumento es falsa porque los estoicos atribuían al mundo lo que sólo conviene a Dios, esto es, el ser tal que no se pueda concebir nada más perfecto ni mejor. Pero, li-
276 mitando la comparación a las creaturas, se podría afirmar que nada hay mejor que el mundo, al tomar «mundo» colectivamente, esto es, por la universalidad de todos los seres que Dios ha creado. Ahora bien, todo lo que de ello se puede concluir es que el mundo tiene razón según algunas de sus partes, como son los ángeles y los hombres, y no que el todo conjuntamente sea un animal dotado del uso de la razón.

De igual modo se razonaría incorrectamente al afirmar: El hombre piensa. El hombre está compuesto de cuerpo y alma. Luego, el cuerpo y el alma piensan. Pues basta para que el pensamiento se pueda atribuir al hombre con que piense según una de sus partes, de lo que no se sigue en modo alguno que piense según la otra parte integrante.

(Los argumentos con que Aristóteles pretendía probar la eternidad del mundo sólo se fundan en la ambigüedad de algunas de sus palabras. *No se podría*, dice, *hallar en el tiempo el primer instante, porque todo instante es el fin de un tiempo precedente y el comienzo del siguiente. Luego el tiempo es eterno y el movimiento también lo es.* De este modo también se probará que no hay movimiento de rueda de

molino que no sea eterno. Ahora bien, existe un equívoco en la palabra *instante*.

Otro tanto acontece con la palabra *privación* cuando afirma: *el móvil no ha podido preceder al movimiento porque habría estado en reposo y, por tanto, hubiera sido preciso antes de esto que hubiese un movimiento del que este reposo fuese una privación*. Afirma esto, tal como si no hubiese habido otra privación que perder lo que ya se tenía y como si
277 quienes nacen ciegos no estuviesen privados de la vista, aunque nunca hubiesen visto con claridad.)

IX (VIII)

Obtener una conclusión general a partir de una inducción incorrecta

Se habla de inducción cuando la indagación de diversos casos particulares nos lleva al conocimiento de una verdad general. Así cuando se ha experimentado en diversos mares que su agua es salada, y también que el agua de muchos ríos es dulce, se concluye con carácter general que el agua del mar es salada y el agua de los ríos es dulce. Las diversas pruebas que se han realizado de que el oro no disminuye en virtud de la acción del fuego, han llevado a juzgar que esto es verdad de cualquier oro. De igual modo, como no se ha encontrado pueblo que no hable, se admite
[340] como cosa muy cierta que todos los hombres hablan, es decir, se sirven de sonidos para significar sus pensamientos.

También es de este modo como se inician todos nuestros conocimientos, porque las cosas singulares se presentan ante nosotros antes que las universales, aunque posteriormente las universales sirvan para conocer las singulares.

Sin embargo, es verdad que la sola inducción nunca es un medio cierto para adquirir una ciencia perfecta, como se hará ver en otro lugar, ya que la consideración de cosas singulares únicamente sirve de

ocasión a nuestro espíritu para que preste atención a sus ideas naturales, según las cuales juzga de la ver-
278 dad de las cosas en general. Verdad es, por ejemplo, que nunca hubiera llegado a considerar la naturaleza del triángulo si no hubiera visto un triángulo que me hubiera dado ocasión para reflexionar sobre ellos. Pero, sin embargo, no es el examen particular de todos los triángulos lo que me ha llevado a concluir de todos los triángulos, en general y con certeza, que el espacio que comprenden es igual al de un rectángulo que posee toda su base y la mitad de su altura, pues este examen sería imposible. Más bien ha sido la consideración de lo que está contenido en la idea de triángulo que hallo en mi espíritu.

Sea lo que fuere y reservando otro lugar para tratar esta materia, basta con afirmar en este momento que las inducciones defectuosas, es decir, aquellas que no son completas, inducen con frecuencia al error. Me contentaré con ofrecer un destacado ejemplo.

Todos los filósofos hasta nuestros días habían aceptado como indudables verdades que, estando bien cerrada una jeringa, era imposible elevar el pistón sin
[341] reventarla y que mediante bombas aspirantes se podía elevar el agua a la altura que se desease. Se creía esto con tal firmeza porque se imaginaba estar seguro de ello mediante una inducción muy exacta, pues se habían realizado una infinidad de experiencias. Ahora bien, la realización de nuevas experiencias ha revelado que tanto lo uno como lo otro es totalmente falso pues se ha comprobado que el pistón de una jeringa puede ser elevado, por muy compacta que fuera la
279 jeringa, con tal de que se emplease una fuerza igual al peso de una columna de agua de más de treinta pies de alto y del grosor de la jeringa; asimismo se ha comprobado que, mediante bomba aspirante, sólo se podía elevar el agua a 32 ó 33 pies [41].

CAPITULO XX *

Sobre los razonamientos incorrectos que se realizan en la vida civil y en los discursos ordinarios

Se ha concluido el examen de algunos ejemplos de las faltas en que se incurre con mayor fre-

* Reproducimos en el cuerpo de esta edición castellana el texto del c. XX tal como fue editado en la edición de 1683, aunque ya sufrió importantes modificaciones en la edición segunda (1664). En nota ofreceremos el texto tal como fue dado a conocer en la edición de 1662.

Aunque existan textos coincidentes, sin embargo, el desarrollo y estructuración del capítulo son muy diversos si se compara la edición de 1662 con la de 1683. Por ello, hemos tomado esta opción que, sin duda, facilitará la lectura, al hacerla menos trabajosa. Así, pues, pasamos a ofrecer el c. XVIII de la edición de 1662 en esta nota, indicando en el momento oportuno cuándo interrumpimos esta variante por pasar a ser coincidente en su práctica totalidad con el texto que reproducimos en el cuerpo de la edición castellana.

C. XVIII

279 Sobre los razonamientos incorrectos que se realizan en la vida civil

Han sido considerados ejemplos de las faltas en que se incurre con mayor frecuencia al razonar. Sería deseable que se prestase atención para percatarse de estas faltas en los asuntos que se refieren a las costumbres y a la conducta diaria y que fuese una atención igual a la que se presta para descubrirlas en las materias propias de la ciencia, pues, por una parte, aún se incurre con mayor frecuencia en tales faltas y, por otra parte, es tanto más peligroso errar en temas de costumbres, pues, ello no sólo conlleva error sino también faltas muy importantes.

Esto no sólo sería, sin duda, un estudio muy útil, sino que además sería muy agradable ponderar lo que compromete a los hombres con todos los falsos juicios que defienden en materia de costumbres. Pero puesto que el tratamiento de esta temática exigiría una obra de mayores proporciones que ésta, será satisfactorio dejar constancia de algunas formas de razonar incorrectamente que son comunes en la vida de los

cuencia al razonar en las ciencias. Ahora bien, puesto que el principal uso de la razón no encuentra su principal objeto en estos asuntos que apenas guardan relación con la conducta diaria y puesto que, incluso, es menos arriesgado equivocarse en los asuntos de ciencia que en los negocios de la vida, sería, sin duda alguna, mucho más útil considerar en general lo que compromete a los hombres en los falsos razonamientos que realizan en torno a cualquier materia y, principalmente, en torno a cuanto afecta a las costumbres y a otros temas importantes para el desarrollo de la vida civil que, además, son tema frecuente de sus reuniones. Pero puesto que tal propósito requeriría
[342] todo un tratado que abarcase casi toda la moral, ha-

280 hombres, pudiendo cada uno reparar en una infinidad de ejemplos por escasa que sea la atención que a ello preste.

I. Uno de los defectos comunes de los hombres es el juzgar temerariamente de las acciones y de las intenciones de los otros; sólo se incurre en tal proceder por un incorrecto razonamiento en virtud del cual se atribuye un efecto a una causa cuando puede haber sido producido por otras diversas causas.

Un hombre de letras defiende la misma opinión que un hereje en una materia que es independiente de las controversias de la Religión. Un adversario que busca perder a este hombre, concluirá de tal coincidencia que siente inclinación por los herejes, pero llegará a esta conclusión temeraria y maliciosamente.

Un escritor podrá pronunciarse con cierta fuerza contra una opinión que juzga peligrosa. En este caso, será acusado de odio y animosidad contra los Autores que la han formulado, pero se hará de modo injusto y temerario, pues la fuerza puesta en rechazar esta opinión podría nacer tanto de su celo por preservar la verdad como del odio que pudiera sentir hacia tales Autores.

Un hombre es amigo de un malvado y, en consecuencia, se concluirá que está unido a él por algún interés y que participa de sus delitos. Esto no se sigue en modo alguno, pues puede ignorar sus crímenes y también puede no haber tomado parte alguna en ellos.

Si alguien no otorga alguna cortesía a quienes debía ofrecerla, se dirá que es un orgulloso y un insolente, cuando, quizás, puede tratarse de una simple inadvertencia o de un simple olvido.

281 Algunas personas no son de la misma opinión que otras. Se concluye de ello que tales personas son obstinadas,

brá que satisfacerse con hacer notar en este capítulo y de modo general alguna de las causas de los falsos juicios que son tan comunes entre los hombres.

Nadie se ha detenido en distinguir los falsos juicios de los razonamientos incorrectos, habiéndose indagado indistintamente las causas de unos y de otros bien porque los falsos juicios son como las fuentes de las que surgen los razonamientos incorrectos, originándolos de modo necesario, bien porque, de hecho, casi siempre hay un razonamiento oculto y latente en aquello que nos parece un simple juicio, existiendo siempre algo que sirve de motivo y de principio para este juicio. Por ejemplo, cuando se juzga que un bastón que parece curvado y está introducido en el agua

que traicionan su conciencia, que son viles, interesadas, vanas y presuntuosas. Todos estos juicios son claramente injustos, pues, quizás, estas personas tienen razón al no compartir una opinión, pues es falsa; o bien si es verdadera, su oposición puede ser atribuida a una simple falta de luz y no a algún perverso motivo que les impida secundarla.

Todas estas conductas externas sólo son signos equívocos, es decir, que pueden tener diversos significados, siendo, en consecuencia, una temeridad el vincularlas a uno en particular sin tener una razón concreta que nos asista. El silencio en algunas ocasiones es signo de modestia y de buen juicio, pero, en otras, es signo de incapacidad. La lentitud en algunas ocasiones significa prudencia y, en otras, torpeza. El cambio de opinión es cambio de inconstancia en alguna oportunidad, pero también puede serlo de sinceridad. Así, pues, mal razonamiento será aquel que concluya que un hombre es inconstante partiendo solamente de que ha modificado su opinión, pues puede haber tenido razón para ello.

II. También es una falta que, con frecuencia, acontece en las disputas que mantienen los hombres el efectuarse reproches comunes y que, siendo verdaderos cuando se formulan por una parte, se pueden lanzar, sin embargo, por una y por otra parte antes de acometer la decisión de fondo.

Casi no hay litigantes que no se acusen mutuamente de liosos, de alargar los procesos, de ocultar la verdad mediante artificios. Apenas conocemos más que personas que se tachan mutuamente de pertinencia, de temeridad, de carecer de sentido común. Ved, dicen, en qué absurdos incurren cuando se distancian un poco de la verdad. Ahora bien, sus contrincantes dicen otro tanto de ellos. Todo esto no supone progreso alguno, sino sólo una pérdida de palabras. Por ello, nada es más juicioso ni más sabio que compartir la opinión de San

es, en efecto, curvo, este juicio se funda en una proposición general y falsa: lo que parece curvado a nuestros sentidos, en verdad está curvado. Así, pues, este juicio contiene un razonamiento, aunque implícito. Por tanto, considerando las causas de nuestros errores, éstos parece que pueden referirse a dos causas principales: una de ellas es interior, esto es, el desorden de la voluntad que turba y pervierte el juicio; la otra exterior y que guarda relación con los objetos sobre los que emitimos juicios, pues son capaces de inducir a error a nuestro espíritu en virtud de falsas apariencias. Aunque estas causas casi siempre están unidas, sin embargo, algunos errores han de ser atribuidos principalmente a uno de estos tipos de

Agustín: *Omittamus ista communia quae dice ex utraque parte possunt, licet vere dice ex utraque parte non possint.*

Es claro que este erróneo modo de razonar puede reducirse a la petición de principio ya que se supone lo que se debe demostrar.

III. Las falsas inducciones en virtud de las cuales se obtienen proposiciones generales a partir de algunas experiencias particulares, son una de las fuentes más comunes de falsos razonamientos entre los hombres. Sólo precisan tres o cuatro ejemplos para formar una máxima o un lugar común y para utilizar todo ello como un principio con el fin de decidir acerca de todo.

Son muchas las enfermedades que permanecen ocultas a los más débiles médicos y frecuentemente los remedios no alcanzan la curación; de ello, algunos espíritus proclives a la exageración concluyen que la medicina es inútil y oficio de charlatanes.

Hay mujeres ligeras y de malas costumbres; esto basta a los celosos para abrigar sospechas contra las más honestas y a los escritores licenciosos para condenar a todas las mujeres.

Hay personas que, con frecuencia, ocultan grandes vi-
283 cios bajo una apariencia de piedad; los libertinos concluyen que la devoción sólo es hipocresía.

Hay cosas oscuras y ocultas y, en ocasiones, se padecen groseros errores. Todo es oscuro e incierto, dicen los antiguos pirrónicos y no podemos establecer verdad alguna con certeza en torno a cosa alguna.

Hay desigualdad en algunas acciones humanas; basta esto para hacer de ello un lugar común en el que no caben excepciones. Sólo hay inconstancia, dicen éstos, ligereza, insaciabilidad en la conducta de los hombres, incluso de los más

causas; por esta razón, ofreceremos un tratamiento independiente.

Sobre los sofismas provocados por el amor propio, el interés y la pasión

Si prestamos una cuidadosa atención a lo que
[343] vincula ordinariamente a los hombres a una opinión y no a otra, se hallará que no es la penetración de la verdad y la fuerza de las razones, sino más bien el amor propio, el interés o la pasión. Tales son los contrapesos que inclinan la balanza y que nos llevan a decidir la mayor parte de nuestras dudas. Esto es lo que introduce la precipitación cuando hemos de juz-

sabios. *Sólo pensamos lo que queremos y en el instante que queremos. Nada deseamos con libertad, constancia y de modo absoluto.* Hay pocos filósofos religiosos, luego todos los filósofos son libertinos e empíos, según dicen algunas personas temerarias e indiscretas.

La mayor parte de los hombres sería incapaz de aludir a los defectos o virtudes de los otros hombres sin hacer uso de proposiciones generales y extremas. A partir de algunas acciones concretas, concluyen hábitos; de tres o cuatro faltas deducen una costumbre; lo que acontece una vez al mes, o una vez al año, parece según el discurso de los hombres que acontece todos los días y a todas horas. Tan escaso es el cuidado que los hombres ponen en mantener sus palabras dentro de los linderos de la verdad y de la justicia.

284 IV. Una injusta debilidad, frecuentemente condenada pero en pocas ocasiones evitada, supone juzgar los consejos de acuerdo con los acontecimientos y hacer culpables a quienes han tomado una prudente resolución, valoradas las circunstancias que en tal ocasión podían apreciar, de todas las nocivas secuelas que llegan a producirse bien por azar, bien a causa de la malicia de las personas que han tenido parte en tales acontecimientos o bien por cualesquiera otras circunstancias que no les hubiera sido posible considerar. Los hombres no sólo desean tanto ser dichosos como sabios, sino que no establecen diferencia entre sabios y dichosos, culpables y desdichados. Esta distinción les parece demasiado sutil. Se derrocha demasiado ingenio para conocer las faltas que se imagina que han provocado los acontecimientos nocivos y como los astrólogos cuando conocen un cierto suceso siempre hallan la posición de los astros que lo han producido, también siempre se halla después de producirse desgracias y males que aquellos que han soportado tales desgracias las han merecido por

gar lo que nos aferra a nuestros juicios. Juzgamos acerca de las cosas no por lo que las cosas son en sí mismas, sino por lo que estimamos que son, y hacemos de la verdad y de la utilidad una misma cosa.

De todo ello no se precisan otras pruebas que las que a diario tenemos ante nuestros ojos: lo que, en cualquier parte, es tenido por dudoso e, incluso, por falso, es estimado como algo muy cierto por cuantos integran una nación, una profesión o una institución; ahora bien, no siendo posible que lo que es verdadero en España sea falso en Francia, ni siendo posible que el espíritu de todos los españoles esté constituido de modo tan diverso al de todos los franceses como para que, juzgando según las reglas de la

alguna imprudencia. Se razona del siguiente modo por parte de las gentes: No ha triunfado, tendrá culpa. Y siempre se ha razonado de este modo, porque los juicios de los hombres siempre han tenido poca equidad.

V. La pasión es más bien una fuerza que de modo general impulsa a malos razonamientos que una forma concreta de razonar incorrectamente. Sin embargo, pueden referirse a ella ciertos juicios falsos que solamente parecen derivar de la pasión, sin mediar algún error. Cuántas personas se
285 conocen que son incapaces de reconocer alguna buena cualidad, natural o adquirida, en aquellos a los que han llegado a tener aversión, o bien en aquellos que, en algo, han sido contrarios a sus opiniones, a sus deseos o a sus intereses. Tan sólo esto basta para a sus ojos ser temerario, orgulloso, ignorante, sin fe, sin honor o sin capacidad. Sus afecciones y sus deseos no son más moderados que su odio. Si sienten predilección por alguien, entonces estará exento de toda clase de defectos. Todo lo que desean es justo y fácil, todo aquello de lo que están distanciados es injusto e imposible; todo ello sin que puedan aducir razón alguna de todos estos juicios con excepción de la pasión que les domina. De suerte que aunque no lleguen a realizar el siguiente razonamiento formalmente y en su espíritu: Yo le aprecio, luego es el hombre más capaz del mundo; o bien: Yo le detesto, luego es un hombre que carece de todo valor, sin embargo, en cierto modo sí que lo realizan. Por esta razón pueden calificarse estos errores como sofismas e ilusiones del corazón consistentes en transferir nuestras pasiones a los objetos de las mismas y en juzgar que éstos son tal como queremos o deseamos que sean. Esto cae fuera de toda razón, puesto que nuestros deseos no modifican el ser de lo que nos es exterior ya que sólo la

razón, puede parecer generalmente verdadero a unos lo mismo que a otros parece falso, es claro que tal diversidad de juicio sólo puede proceder de que agrada a unos tener por verdadero lo que les es ventajoso, mientras que los otros juzgan de modo diferente, pues su interés no reside en lo mismo.

Y, sin embargo, ¿qué es menos razonable que adoptar nuestro interés como motivo para creer algo? El conocimiento de nuestro interés únicamente puede inducirnos a una más atenta consideración de las razones que nos pueden hacer descubrir la verdad de lo que deseamos que sea verdadero; ahora bien, sólo nos debemos persuadir mediante la consideración de la verdad que debe hallarse en la cosa misma y que

voluntad de Dios es eficaz de modo tal, que las cosas son todo lo que su voluntad desea que sean.

Se aprecia con bastante claridad hasta qué punto este defecto es ridículo y, sin embargo, nada hay que sea más común. Se cree falso porque así se quiere creer. Lo que nos agrada nos parece verdadero y nuestros intereses y nuestras pasiones hacen por lo general que nuestros juicios sean más variables; ellos constituyen el peso que inclina la balanza y que, en la mayor parte de las ocasiones en que dudamos, nos hace decidir. No es preciso aducir de todo ello otras pruebas que las que conocemos a diario: lo que es considerado dudoso e incluso falso, sin embargo, es valorado como algo muy cierto por los hombres de otro país, de una profesión o de una institución. Ahora bien, no siendo posible que lo que es verdadero en España sea falso en Francia, ni siendo posible que el espíritu de todos los españoles esté constituido de modo tan diverso al de todos los franceses como para que juzgando según las reglas de la razón, pueda parecer generalmente verdadero a unos lo mismo que a otros les parece falso, es claro que tal diversidad de juicio sólo puede proceder de que agrada a unos tener por verdadero lo que les es ventajoso, mientras que los otros juzgan de modo diferente, pues no reside en ello su interés.

Y, sin embargo, ¿qué es menos razonable que el adoptar nuestro interés como motivo para admitir algo? El conocimiento de nuestro interés únicamente puede inducirnos a una más atenta consideración de las razones que nos pueden hacer descubrir la verdad de aquello que nosotros deseamos que sea verdadero; ahora bien, sólo nos debemos persuadir mediante la consideración de la verdad que debe hallarse en la cosa misma y con independencia de nuestros deseos. Soy de un país y, en consecuencia, he de creer que ha sido evan-

[344] es independiente de nuestros deseos. Soy de un país y, en consecuencia, he de creer que un determinado santo lo evangelizó. Soy de una orden y, por ello, he de creer que un determinado privilegio es verdadero. Estos no son argumentos. Se fuere de un país o de otro, se pertenezca a una o a otra orden, sólo se ha de creer lo que es verdadero y aquello que se estaría dispuesto a creer si se perteneciera a otra orden, a otro país, a otra profesión.

II

Esta ilusión es aún más patente cuando acontece un cambio de las pasiones. Aunque, de hecho,

gelizado por un determinado Santo; soy de una orden concreta y, por ello, he de apreciar que un privilegio concreto es verdadero. Estas no son razones. Seamos de una u otra orden, de uno u otro país, solamente debemos creer lo que es verdadero y lo que estaríamos dispuestos a creer si fuésemos de otro país, de otra orden o de otra profesión.

Se puede referir a la misma ilusión la de quienes todo lo deciden en virtud de un principio muy general, esto es, que ellos tienen razón, que conocen la verdad. A partir de ello no les resulta difícil obtener la conclusión de que quienes no son de su opinión están equivocados. En efecto, con tal premisa, la conclusión es necesaria. Ahora bien, el defecto de estas personas no es creer que poseen la razón, pues, esto es común a todas las personas que están persuadidas de algo; más bien reside en utilizar este principio para discutir con quienes no son de su opinión, porque ellos están persuadidos de que sus objetores no tienen razón.

También hay quien no tiene otras razones para rechazar un argumento que este gracioso razonamiento: Si esto fuera tal como se dice, entonces no sería un hombre capaz; es así que soy un hombre capaz, luego esto no es tal como se dice. Esta ha sido la principal razón que durante mucho tiempo ha llevado a rechazar algunos remedios muy útiles y experiencias muy seguras: aquellos que no habían llegado a conocerlas, habían de concluir que hasta que les fueron dadas
288 a conocer habían estado equivocados. ¡Cómo! Si la sangre, dicen, tuviese un curso circular; si el alimento no llegase al hígado por las venas meseraicas; si la arteria venosa condujese la sangre al corazón, entonces habría ignorado importantes datos de la Anatomía. Es preciso, pues, que esto no sea así. Pero, para curar a estos hombres de tal fantasía sólo es preciso presentarles adecuadamente que es un pequeño incon-

todo permanezca igual, sin embargo, parece a quienes se ven conmovidos por alguna nueva pasión que el cambio que sólo en ellos se ha producido, también ha afectado a todas las cosas exteriores que guardan alguna relación con ellos. ¿Cuántas personas conocemos que son incapaces de atribuir alguna buena cualidad, sea natural o adquirida, a aquellas personas a las que han tomado aversión o bien, a las que han sido contrarias en razón de sus sentimientos, deseos o intereses? Esta aversión basta a tales personas para que, a sus ojos y de la noche a la mañana, alguien pase a ser un hombre temerario, orgulloso, ignorante, sin fe, sin honor, sin conciencia. Sus afectos y sus deseos no son más justos ni más moderados que

veniente el que el hombre se equivoque, y que, por desconocer lo que ha sido recientemente descubierto, no cejan de ser doctos hombres en otros asuntos.

VI. Pero no hay razonamiento falso que sea más frecuente entre los hombres que aquel en el que se incurre bien al juzgar temerariamente de la verdad de las cosas en virtud de una autoridad que no es suficiente para asegurarnos de ella, o bien al juzgar el fondo por la forma. Al primero le denominaremos sofisma de la autoridad y al segundo, el sofisma de la forma.

Para comprender hasta qué punto son frecuentes, basta con pensar que la mayoría de los hombres no se determinan a la adopción de una opinión en virtud de razones sólidas y esenciales que darían a conocer la verdad de la misma; más bien se inclinan en virtud de cualidades externas y ajenas a la verdad, que son más convenientes o que ellos juzgan que convienen más a la verdad que a la falsedad.

289 La razón de ello es que la verdad interior de las cosas frecuentemente está oculta y los espíritus de los hombres son generalmente débiles y oscuros, llenos de nubes y de falsas claridades; por el contrario, las señales exteriores son claras y sensibles. Por ello, como los hombres fácilmente se inclinan hacia aquello que les resulta fácil, se sitúan casi siempre del lado en que se aprecian tales señales que fácilmente conocen.

Pueden reducirse a dos: la autoridad de quien hace la propuesta y la forma en que se hace la propuesta; estos dos procedimientos son tan poderosos que arrastran a casi todos los hombres.

También Dios, deseando que el conocimiento seguro de los misterios de la fe pudiera ser adquirido por los más simples de entre todos los fieles, ha tenido la bondad de aco-

su odio. Si, por el contrario, sienten predilección por alguien, éste queda liberado de cualquier tipo de defecto. Cuanto desean estas personas es justo y fácil; cuanto repudian es injusto e imposible aunque no puedan alegar razón alguna a favor de estos juicios; únicamente la pasión que les embarga. Así, pues, aun-
[345] que su espíritu no llegue a formular el siguiente razonamiento, siento predilección por él, luego es el hombre más hábil del mundo, o bien: le odio, luego es un hombre que carece de valor, sí que en su corazón de alguna forma llega a invocar este razonamiento. Esta es la razón por la que podemos denominar a tales errores sofismas e ilusiones del corazón, pues transferimos nuestras pasiones a los objetos que son objeto

modarse a esta debilidad del espíritu de los hombres, haciendo que tal conocimiento no debiera depender del examen de todos los puntos que se deben creer; más bien, nos dio como regla segura de la verdad la autoridad de la Iglesia universal que nos propone estos conocimientos que, siendo claros y evidentes, liberan todos los espíritus de las dudas en que se verían comprometidos necesariamente si discutieran sobre estos misterios.

Así, pues, la autoridad de la Iglesia universal en cuestiones de fe es enteramente decisiva y tan lejos está de poder ser motivo de error que sólo se incurre en error apartándonos de su autoridad y no rehusando someterse a ella.

290 También, tratándose de cuestiones religiosas, se obtienen argumentos convincentes dependiendo de la forma en que se proponen. Cuando se ha visto, por ejemplo, en diversas épocas de la Iglesia y principalmente en el último siglo a personas que deseaban imponer sus opiniones a base de espada y fuego; cuando se les ha visto en armas contra la Iglesia por el Cisma; contra los poderes temporales por la revuelta; cuando hemos conocido personas sin un quehacer, sin milagros, carentes de todo signo exterior de piedad y, por el contrario, con signos evidentes de malas costumbres, emprender la modificación de la fe y la disciplina de la Iglesia; cuando hemos visto tales formas era más que suficiente para que fueran rechazados por toda persona razonable e, incluso, para impedir que hasta los más groseros les escucharan.

Pero en aquellos asuntos cuyo conocimiento no es absolutamente necesario y que han sido dejados por Dios al discernimiento de cada razón, ni la autoridad ni la forma son dignas de consideración y, es más, suelen servir para arrastrar con frecuencia a muchas personas a formular juicios contrarios a la verdad.

de las mismas y, a la vez, juzgamos que son tal y como nosotros queremos o deseamos que sean. Todo ello cae fuera de toda razón, porque nuestros deseos no alteran en nada el ser de lo que es exterior a nosotros, ya que sólo Dios, cuya voluntad es realmente eficaz, puede hacer que las cosas sean lo que realmente quiere que sean.

III

También se puede atribuir al amor propio la ilusión de quienes deciden todo en virtud de un principio muy general y muy cómodo; esto es, que tienen

No se acomete en este momento el ofrecer reglas y el establecer los límites precisos de la deferencia que se debe otorgar a la autoridad en los asuntos humanos; solamente estableceré algunas faltas groseras que se cometen en tales asuntos.

Frecuentemente sólo se considera el número de testimonios sin considerar si este número hace que sea más probable el hallazgo de la verdad. Esto no es razonable, pues, tal como un autor de nuestros días ha dicho con gran juicio, en relación con los asuntos que revisten dificultad y cuya verdad debe ser indagada por cada uno, es más verosímil que uno solo halle la verdad que no es que sea descubierta por varios. Así, pues, no sería ésta una buena consecuencia: Esta opinión es admitida por la mayor parte de los filósofos, luego esta opinión es la más verdadera.

Asimismo se llega a estar persuadido de algo en virtud de ciertas cualidades que no guardan unión alguna con la verdad de las cosas acerca de las que se trata. Así hay una gran cantidad de personas que creen lo que dicen las personas de mayor edad y que tienen más experiencia en asuntos que no dependen de la edad, ni de la experiencia, sino de la luz natural.

La piedad, la sabiduría, la moderación son sin duda las cualidades más estimables que hay en el mundo y deben otorgar gran autoridad a las personas que las poseen en aquellos asuntos que dependen de la piedad, de la sinceridad y también de una luz otorgada por Dios ya que es más probable que Dios la comunique a quienes mejor le sirven. Pero hay una infinidad de asuntos que sólo dependen de una luz humana, de una experiencia humana, de una penetración humana; en estos asuntos, aquellos que poseen una mayor penetración de espíritu y mayor estudio, merecen ser acreedores de un mayor crédito. Sin embargo, sucede con frecuencia lo

razón y que conocen la verdad. A partir de esto, no les resulta difícil concluir que quienes no comparten sus opiniones, se equivocan. En efecto, la conclusión es necesaria.

El error en que incurren estas personas sólo surge de la alta opinión que tienen de su capacidad; ello les lleva a estimar que todos sus pensamientos son claros y evidentes de forma tal que se imaginan, que basta con proponerlos para que todo el mundo se vea obligado a someterse a ellos. Por ello, les preocupa poco aportar sus pruebas; apenas escuchan las razones de otros y todos desean arrastrarlo consigo por autoridad, pues jamás distinguen su autoridad de la razón; califican de temerarios a todos aquellos que no comparten sus sentimientos sin considerar que si bien los otros no son de su opinión, tampoco ellos son de la opinión de sus adversarios, y que no es correcto suponer, sin aducir pruebas, que se tiene razón cuando se intenta convencer a otras
[346] personas que mantienen una opinión diferente de la nuestra, sólo porque este tipo de personas estén persuadidas de que los otros no tienen razón.

IV

Hay quien no tiene otro fundamento para rechazar ciertas opiniones que este gracioso argumento: Si esto fuera tal y como se dice que es, entonces yo no sería un hombre docto. Es así que soy un hombre docto. Luego, esto no es tal y como se dice que es. Esta es la principal razón que ha provocado el rechazo por largo tiempo de ciertos remedios muy útiles

292 contrario y son muchos los que estiman que, también en estos asuntos, es preferible seguir la opinión de los hombres de bien.

* [A partir de este lugar existe coincidencia entre los textos de la edición de 1662 y los de la de 1683. En la página 374 de la edición de 1683 («Procede todo esto, en parte, de que estas ventajas») se halla el texto coincidente con el de la 1.ª edición.]

así como de experiencias muy ciertas, ya que todos aquellos que aún no se habían percatado de tales remedios y experiencias, pensaban que, de ser útiles y verdaderas, habrían estado equivocados hasta entonces. ¿Cómo podría haber ignorado asuntos tan importantes de la Anatomía y de la Física, diría para sí cada uno de éstos, si fuera cierto el movimiento circular de la sangre en el cuerpo, si el alimento no accediese al hígado por las venas meseraicas, si la arteria venosa llevase la sangre al corazón, si la sangre ascendiese por la vena cava descendente, si la naturaleza no tuviese horror al vacío, si el aire fuera pesado y pudiera dirigirse hacia abajo? Es, pues, preciso que todo esto sea falso. Mas para curarles de esta fantasía sólo es preciso exponerles con discreción que su error posee escasa importancia, que el hombre se equivoca y que no dejará por ello de ser docto en otros asuntos, aunque no lo hubieren sido en aquellos que han sido recientemente dados a conocer.

V

Nada hay más frecuente que ver cómo las gentes, cuando poseen opiniones distintas, se hacen mutuamente los mismos reproches, calificándose entre
[347] sí, por ejemplo, de obtinados, apasionados, trapaceros. Todos los litigantes se acusan de alargar los procesos y de ocultar la verdad mediante artificiosas destrezas; así, quienes tienen razón y quienes están equivocados, hablan casi un mismo lenguaje, lanzan las mismas acusaciones y se atribuyen los mismos defectos. Esta actitud es origen de las mayores incomodidades en la vida de los hombres y arroja la verdad y el error, la justicia y la injusticia en medio de tal oscuridad que la mayor parte de los hombres es incapaz de llegar a distinguirlas. Por ello, muchos son los que se vinculan por azar y sin poseer conocimiento suficiente a uno de los dos partidos, mientras que otros repudian los dos por estimar que tan equivocado está uno como otro.

Tal extravagancia surge del mismo mal: cada uno considera que tiene razón por principio. A partir de ello no es difícil concluir que todos aquellos que se oponen a nosotros son obstinados, ya que ser obstinado es no rendirse ante la razón.

Los reproches de apasionamiento, ceguera, trapacería, es verdad que son muy injustos cuando son formulados por quienes se equivocan y que son justos y legítimos cuando son expresados por quien no se equivoca. Pero, sin embargo, puesto que tal proceder supone que la verdad se halla del lado de quien los formula, las personas sabias y dotadas de juicio que tratan alguna materia debatida, deben evitar servirse de estos reproches antes de haber establecido de modo suficiente la verdad y la justicia de la causa que defienden. Así pues, nunca deberán lanzar sobre sus adversarios la acusación de temeridad, de obstinación, de carecer de sentido común, antes de haber probado correctamente su causa. No afirmarán, si pre-
[348] viamente no lo han hecho ver, que sus adversarios incurren en absurdos y extravagancias insoportables ya que estos últimos, por su parte, afirmarán otro tanto de ellos, impidiéndose de este modo todo progreso; más bien preferirán atenerse a esta máxima tan justa de San Agustín: *Omittamus ista communia, quae dici ex utraque parte possunt, licet veredici ex utraque parte non possint*. Deben sentirse satisfechos con la defensa de la verdad mediante las armas que le son propias y de las que la mentira no puede valerse: las razones claras y sólidas.

VI

El hombre por naturaleza no sólo tiende a amarse a sí mismo, sino que también es celoso, envidioso y taimado. Sólo con pena acepta que otros le aventajen por alguna cualidad, porque cada uno ambiciona todas para sí. Y como una de ellas es conocer la verdad y aportar a los hombres alguna luz, alimenta la secreta pasión de merecer esta gloria; esto

lleva con frecuencia a que, sin razón, se discutan las opiniones y las invenciones de otros.

Así como el amor propio lleva a realizar este ridículo razonamiento, es una opinión inventada por mí o es la opinión de mi orden o es un sentimiento que me resulta cómodo, luego en consecuencia es verdadero, de igual modo la malignidad natural es la causa de que en muchas ocasiones se argumente de otro modo, no menos ridículo que el anterior: Esto ha sido expuesto por otro, esto es falso; no he sido yo quien ha escrito este libro, luego es malo.

Esta es la fuente del espíritu de contradicción, tan extendido entre los hombres y que les arrastra, cuando oyen o leen algún tratado que ha sido escrito por otros, a reparar escasamente en las razones
[349] que les podrían persuadir y a no pensar sino en aquellas otras que creen poder oponer; siempre permanecen en guardia contra la verdad y sólo conjeturan medios para rechazarla y oscurecerla. Ocupación de la que siempre salen airosos, ya que la fertilidad del espíritu humano es inagotable en falsas razones.

El exceso de este vicio hace aparecer uno de los principales caracteres que conforman el espíritu del pedante, cuyo mayor placer se halla en liar a los otros al tratar los más nimios temas y en contradecir todo con una baja malignidad. No obstante, esta actitud está frecuentemente más oculta y es menos perceptible, pudiendo incluso afirmarse que nadie está exento por completo de este vicio ya que enraíza en el amor propio que vive siempre en los hombres.

El conocimiento de esta disposición taimada y envidiosa que reside en el fondo del corazón de los hombres, nos muestra que una de las reglas más importantes que pueden observarse para no conducir al error a quien se habla, así como para no distanciarlo de la verdad de la que se le quiere persuadir, es la que prescribe no irritar sino lo menos posible la envidia y los celos hablando de uno mismo y presentando objetos a los que se pudiera vincular.

Es así porque los hombres, no amándose sino a sí mismos, sólo toleran con impaciencia que otro

hombre reclame estima para sí. Cuanto no pueden atribuir a sí mismos les resulta odioso e inoportuno, llegando a pasar, de ordinario, del odio de las personas al de las opiniones y razones. Este es el motivo por el que las personas sabias, en tanto les es posible, ocultan a los ojos de los otros las ventajas que
[350] sobre ellos tienen; rehuyen presentarse en persona, hacerse atender en privado y procuran ocultarse al publicar sus opiniones para no ser tenidos en cuenta con el fin de que sólo se aprecie en sus discursos la verdad que proponen.

M. Pascal, que conocía tanto de la verdadera retórica como pudo haber conocido en cualquier época el que más supo, llegaba a pretender en su afán por respetar esta regla, que un hombre honesto debía evitar nombrarse a sí mismo e incluso servirse de palabras tales como *yo* y *a mí;* acostumbraba a defender que la piedad cristiana aniquila el *yo* humano y que la cortesía humana lo oculta y suprime. Esta regla no ha de observarse escrupulosamente, pues existen circunstancias en las que la tentativa de evitar estas palabras supondría una molestia inútil; ahora bien, siempre es bueno tenerla en consideración para alejarse de la mala costumbre que han adquirido algunas personas, que sólo hablan de sí mismas y que llegan a citarse aun cuando nadie cuestiona su opinión. Esta actitud sugiere a cuantos escuchan a estos tales que la atención tan constante que se prestan a sí mismos, sólo nace de una secreta complacencia que, con frecuencia, les hace incurrir en el amor propio, excitándose, como una natural consecuencia, en todos los que les atienden una secreta aversión hacia tales personas y hacia todo lo que afirman. Esto permite apreciar que una de las actitudes más indignas de un hombre honesto es la que ha adoptado Montaigne, pues sólo entretiene a sus lectores con sus estados de ánimo, sus inclinaciones, sus fantasías, sus dolencias, sus virtudes y sus vicios; todo ello sólo nace tanto de una falta de juicio como de un intenso amor de sí mismo. Verdad es que, en tanto que puede, intenta alejar de él toda sospecha de baja y popu-

lachera vanidad al hablar con libertad de sus defectos
[351] así como de sus buenas cualidades lo que, al aparentar sinceridad, resulta estimable en cierto modo; sin embargo, es fácil apreciar que todo esto sólo es un juego y un artificio que aún debe hacerle más odioso. Habla de sus vicios para darlos a conocer y no con el fin de hacerlos detestar; no pretende ser menos estimado por todo ello ya que los valora como cosas más o menos indiferentes y, más bien, merecedoras de galanteo que de desprecio; si los da a conocer es porque le preocupan poco y porque cree que no será considerado más vil ni más despreciable. Ahora bien, cuando se percata de que algo le hace desmerecer, aunque sólo sea un poco, está más dispuesto a ocultarlo que nadie. Por ello, un célebre autor de nuestra época hace notar con cierta gracia que, habiendo tenido cuidado de advertirnos en dos lugares de su libro, aunque ello fuera muy innecesario, de que tenía un paje, un oficial bastante poco útil en la casa de un Gentilhombre cuya renta alcanzaba las seis mil libras, sin embargo no había puesto la misma atención para advertirnos de que también había tenido un clérigo, siendo consejero del Parlamento de Burdeos, pues este cargo, aunque en sí mismo era muy honorable, no satisfacía adecuadamente la vanidad con que por doquier se mostraba como Gentilhombre y caballero, distanciado de la Toga y de sus procesos.

Sin embargo, razones hay para pensar que no habría ocultado esta circunstancia de su vida, si hubiera podido contar entre los consejeros del Parlamento de Burdeos algún Mariscal de Francia, pues deliberadamente nos hizo saber que había sido Alcalde de esta Villa después de advertirnos que había sucedido al Mariscal de Biron y que había pasado a su-
[352] cederle en el puesto el Mariscal de Mataignon.

Pero, la vanidad no constituye el mayor defecto de este autor; está lleno de un número tal de infamias vergonzosas, de máximas epicúreas e impías, que produce extrañeza que se le haya aceptado y mantenido por tan largo tiempo entre las manos de tantas personas, así como que haya incluso personas de capa-

cidad que no reconozcan el veneno que esconden las páginas de su obra.

Para apreciar su libertinaje no se precisan pruebas; basta con juzgar cómo habla de sus vicios, pues reconociendo en diversos lugares que había estado implicado en un gran número de desórdenes criminales, sin embargo declara en otros lugares que de nada se arrepiente y que si volviese a vivir, volvería a vivir tal y como había vivido. *En cuanto a mí*, dice, *no puedo desear en general ser de otro modo; puedo condenar mi forma general de ser, mostrar desagrado ante ella, suplicar a Dios mi completa reforma y el perdón de mi debilidad natural; ahora bien, no debo calificar a esto arrepentimiento, al igual que tampoco el desagrado que me produce no ser ángel ni Catón; mis acciones están reguladas y son conformes a lo que yo soy, a mi condición: no puedo hacer nada mejor y el arrepentimiento no afecta a las cosas que propiamente caen fuera del alcance de nuestras fuerzas. No he estimado propio fabricar un monstruo uniendo la cola de un filósofo a la cabeza y cuerpo de un hombre perdido ni que este mezquino término de vida tuviese que negar y desmentir la parte más bella, completa y larga de mi vida. Si reviviera, volvería a vivir tal como he vivido; ni me quejo del pasado ni temo el futuro* [42]. Palabras horribles y que indican una extinción completa de todo sentimiento religioso, pero que son dignas de quien así se expresa en otro lugar: *Me*
[353] *sumerjo con la cabeza humillada estúpidamente en la muerte, como en una profundidad oscura y muda que, de golpe, me traga y, en un momento, me ahoga, embargado por un poderoso sueño, la insipidez y la indolencia* [43]. Y en otro lugar nos dice: *la muerte que sólo representa un cuarto de hora de padecimiento, carente de consecuencia y daño, no merece preceptos particulares.*

Aunque esta disgresión parece distanciarse bastante del tema que venimos tratando, sin embargo, está vinculada con él porque no hay libro que inspire con mayor fuerza esta mala costumbre de hablar de sí mismo, de ocuparse de sí, de querer que los otros

adopten esta misma tarea. Esto no sólo corrompe nuestra razón en alto grado, pues, la vanidad siempre es fiel compañera de tales discursos, sino que también encarroña la razón de otros, pues, estos planteamientos desatan el despecho y la aversión. Sólo a las personas de una virtud eminente les está permitido hablar de sí mismas; únicamente a aquellas que testimonian por el modo en que lo hacen, que si dan publicidad a sus buenas acciones es con el único fin de inducir a los otros a alabar a Dios o con el de instruirles en el bien. Si hacen públicas sus faltas, sólo es para humillarse ante los otros hombres y para que éstos las eviten. Ahora bien, el común de las gentes testimonia una ridícula vanidad al desear informar a los otros de sus pequeñas perfecciones y, además, resulta una desvergüenza digna de castigo el descubrir sus propios desórdenes ante las gentes sin mostrarse afectado por haber incurrido en ellos ya que el último exceso de quien se ha hundido en el vicio es no avergonzarse en modo alguno de ello, no estar confundido ni arrepentido, sino hablar de ello con indiferencia cual si departiera de cualquier otro asunto; tal es la actitud característica de Montaigne [44].

VII

[354] En cierto modo puede distinguirse el maligno y envidioso afán de contradecir de otra disposición que con ser menos perniciosa, sin embargo, conduce a los mismos errores de razonamiento. Es el afán de disputa, defecto que daña y mucho nuestro espíritu.

No se pueden censurar en general las disputas; por el contrario, puede afirmarse que, siendo correctamente utilizadas, nada contribuye tanto a mostrar diversas vías para hallar la verdad o bien para persuadir de ella a otros. El estado de ánimo de quien, a solas, se entrega al examen de un tema es, por lo general, muy frío y lánguido; precisa de un cierto calor que anime a su prosecución y que contribuya a despertar sus ideas. Y, frecuentemente, las diversas

oposiciones con que nos encontramos contribuyen al descubrimiento de lo que genera oscuridad y obstaculiza la persuasión dando lugar a que nos esforcemos con el fin de vencer la dificultad.

Verdad es que este ejercicio es tan útil cuando se hace uso de él como conviene, como peligroso cuando se usa de modo inconveniente, poniendo toda nuestra gloria en la defensa de la propia opinión y en mostrar nuestra oposición a las opiniones de los otros, cualquiera que sea el precio. Nada puede alejarnos más de la verdad y hundirnos más en el error que esta actitud. Se llega a contraer la costumbre, sin apercibirse de ello, de encontrar razones para todo, de situarse por encima de las razones y de no rendirse en ningún caso ante las razones. Esto conduce poco a poco a no tener nada por cierto y hasta a confundir la verdad con el error, estimando que tanto la verdad como el error son igualmente probables. Por
[355] todo ello es tan raro que, mediante la disputa, se llegue a alcanzar alguna conclusión en torno a alguna cuestión y que dos filósofos lleguen a ponerse de acuerdo. Como lo que se pretende evitar es quedarse callado y no el error, siempre se encuentra algún motivo para reiniciar la discusión y la contrarréplica; todo ello porque se estima que es menos vergonzoso equivocarse siempre que confesar que nos hemos equivocado.

Así pues, sólo cuando, mediante un constante ejercicio, nos hayamos acostumbrado a dominarnos de modo perfecto, no perderemos de vista la verdad en las disputas ya que este procedimiento es el que más excita las pasiones. ¿Qué vicios no son capaces de alentar, dice un célebre autor, cuando casi siempre están dirigidos por la cólera? Inicialmente nos enemistamos con las razones y, después, con las personas; sólo disputamos para contradecir y puesto que cada uno de los litigantes es contradictor y contradicho, la disputa acaba teniendo como único fruto borrar todo signo de verdad. Uno se encamina hacia Oriente, el otro hacia Occidente; lo principal se confunde y se zozobra en medio de cuestiones accesorias; al cabo

de una hora de discusión, ya no se sabe ni lo que se indaga. Cada uno mantiene una posición y se aferra bien a una palabra en un momento de la disputa o a una analogía en otro instante. El otro ni escucha, ni entiende lo que se le opone, pues está tan enfrascado en matener su propia opinión, que sólo piensa admitir sus propios argumentos y no los del otro. Hay quienes, creyéndose débiles, todo lo temen, todo lo rechazan, confunden la disputa desde su inicio o bien, en medio del debate, protestan llegándose a reducir al silencio ante cualquier situación y a afectar un orgulloso desprecio o una necia modestia seguida de contención; si esto impacta, no valora en qué medida se descubre a sí mismo. Otro cuenta sus palabras y las
[356] pesa cual razones. Otro no emplea en la discusión sino la ventaja que su voz y sus pulmones le ofrecen; hay quien concluye en contra de sí mismo y quienes cansan y aturden a cualquiera con prefacios y disgresiones inútiles. Finalmente, hay quien se arma de injurias y es capaz de montar una terrible querella a propósito de un tema intrascendente para poner fin a una discusión en las que lleva todas las de perder. Estos son los vicios más frecuentes de nuestras disputas que, con bastante ingenio, han sido descritas por este escritor que, no habiendo conocido nunca las verdaderas grandezas del hombre, sí que ha conocido, sin embargo, sus defectos. Por todo ello se puede juzgar cómo las disputas pueden ser capaces de perturbar el espíritu a no ser que se ponga un extremo cuidado para no incurrir uno mismo el primero en tales defectos y, también, para no seguir a aquellos que incurren en ellos. Es, pues, preciso dominarse de tal modo que uno pueda ver cómo otros se apartan sin que uno mismo se aleje del fin que se debe proponer, esto es, el esclarecimiento de la verdad sometida a examen.

VIII

Algunas personas, principalmente aquellas que frecuentan la Corte, conociendo con clarividencia has-

ta qué grado son incómodas y desagradables las disputas, adoptan un camino totalmente opuesto: no contradecir nada, alabar y aprobar todo. Esta disposición, denominada complacencia, con ser más ventajosa para favorecer la fortuna, sin embargo, es igualmente perjudicial para el juicio, pues, así como los que están poseídos por el afán de contradicción toman por verdadero lo contrario de lo que se les dice, asimismo los complacientes parecen considerar como verdadero
[357] todo aquello que se les dice. Costumbre ésta que, en primer lugar, corrompe su discurso y, además, su espíritu.

De esta forma se han prodigado alabanzas tan comunes y se otorgan tan indiscriminadamente a cualquier persona que ya nada se puede concluir de todo ello. Según *La Gaceta* no hay predicador que no sea de lo más elocuente y que no maraville a su auditorio con la profundidad de su ciencia; cuantos mueren son ilustres por su piedad; hasta los autores menos cualificados podrían construir tratados con los elogios que reciben de sus amigos, de suerte que puede afirmarse que tal profusión de alabanzas, realizada con tan escaso discernimiento, ofrece un claro motivo para maravillarse de que existan personas tan ávidas y que recojan con tanto desvelo cuantas alabanzas se les otorgan.

Es imposible que esta confusión del lenguaje no produzca la misma confusión del espíritu y que quienes se acostumbran a ensalzar todo, no se acostumbren a dar su aprobación a cualquier cosa. Aun cuando sólo las palabras abrigasen falsedad y no el espíritu, esto bastaría a quienes aman con sinceridad la verdad para distanciarse de tal proceder.

No es necesario censurar cuanto de mal se conoce, pero sí que sólo se debe alabar lo que es laudable. De no proceder con este criterio, se arroja a quienes se alaba indiscriminadamente en la ilusión, se contribuye a equivocar a quienes juzgan a las personas por las alabanzas que reciben y se ofende a quienes son merecedores de verdaderas alabanzas, pues éstas se hacen extensivas a quienes no son dignos de

ellas; finalmente, se destruye toda la fe puesta en el lenguaje, se trastocan todas las ideas vinculadas a las
[358] palabras, pues éstas dejan de ser signos de nuestros juicios y de nuestros pensamientos para pasar a serlo solamente de una cortesía externa que se desea tener con quienes alabamos, tal y como podría serlo una reverencia, ya que esto es todo lo que se puede inferir de las alabanzas y cumplidos que generalmente se otorgan.

IX

El amor propio precipita a los hombres en el error o, más bien, les afianza en él y les impide abandonarlo de modos diversos; ahora bien, hay uno que no puede ser silenciado y que, sin duda, es de los principales y de los más frecuentes: el empeño en defender alguna opinión a la que se está aferrado por otras consideraciones distintas de las que derivan de la verdad, ya que la intención de defender la opinión origina que no se preste atención a las razones para discernir si son verdaderas o falsas, sino para enjuiciar si pueden favorecer la persuasión de aquella opinión que se defiende; se formulan toda clase de argumentos, sean o no correctos, con el fin de que haya para todos y, en algunas ocasiones, se llega a la afirmación de algo que se sabe que es totalmente falso siempre que pueda favorecer el fin propuesto. Estos son algunos ejemplos:

Una persona inteligente nunca llegará a suponer que Montaigne creyese todas las ensoñaciones de la Astrología judiciaria; sin embargo, las emplea como si fueran sólidas razones cuando precisa humillar a los hombres, cual si de simples se tratase. Así dice: *considerando el dominio y poder que estos cuerpos tienen no sólo sobre nuestras vidas y sobre nuestro futuro, sino también sobre nuestras mismas inclinaciones a las que rigen, golpean y agitan a merced de sus influencias, ¿porqué les privaremos de alma, vida y discurso?* [45].

[359] Si se desea anular la ventaja que los hombres tienen sobre las bestias en razón del don de la palabra, Montaigne nos relata cuentos ridículos y de cuya extravagancia es el mejor conocedor, obteniendo de todo ello conclusiones aún más ridículas. Así, nos dice: *Hay quien se ha jactado de comprender el lenguaje de las bestias, como Appolonius, Thyaneus, Melampus, Tiresias, Thales y otros; puesto que algunas naciones han aceptado un perro como Rey, de acuerdo con lo que afirman los cosmógrafos, preciso es que tales naciones den una interpretación a su voz y a sus movimientos* [46].

Siguiendo esta argumentación se habrá de concluir que cuando Calígula nombró cónsul a su caballo, era preciso que comprendiese las órdenes que daba en el ejercicio de su cargo. Pero, estaríamos equivocados, si acusáramos a Montaigne de establecer tal consecuencia. Su deseo no era hablar razonablemente, sino construir un amasijo confuso de todo aquello que se podía decir de los hombres. Esto, sin embargo, es un vicio opuesto a la justedad de espíritu y a la sinceridad de un hombre de bien.

Asimismo, ¿quién podría dar crédito a este otro razonamiento de Montaigne fundado en los augurios que los paganos formulaban después de conocer el vuelo de los pájaros, de lo cual se burlaron los más sabios de ellos? *De entre todas las predicciones realizadas en tiempos pasados*, nos dice, *las que poseen mayor antigüedad y las más ciertas eran aquellas que se obtenían a partir de la observación del vuelo de los pájaros. Nada parecido ni tan digno de admiración tenemos entre nosotros; ciertamente es preciso que la regla y el orden con que baten sus alas, a partir de lo cual se obtienen predicciones, sea regulado por algún medio excelente para que tan noble operación se realice, pues sería un error atribuir tan admirable efecto a una disposición natural, careciendo quien*
[360] *lo produce de inteligencia, deseo y discurso. Opinión que es evidentemente falsa* [47].

¿No es ciertamente llamativo conocer que un hombre que no tiene nada por evidentemente verdadero ni por evidentemente falso en un tratado forjado con el propósito de defender el pirronismo y de destruir la certeza y la evidencia, nos ofrezca con toda seriedad estas ensoñaciones como si de verdades ciertas se tratara y considere la opinión contraria como falsa a todas luces? En verdad se burla de nosotros cuando habla de este modo y carece de toda disculpa cuando juega con sus lectores de esta forma, manifestándoles opiniones que no cree y que no puede llegar a creer salvo que la locura llegara a apoderarse de él.

Sin duda alguna, era tan buen filósofo como Virgilio. Ahora bien, si consideramos estos versos de *Las Geórgicas* nos percataremos de que el poeta no atribuye a una inteligencia propia de las aves los cambios que periódicamente pueden observarse en sus movimientos según se producen variaciones en el aire, a partir de lo cual se pueden obtener algunas conjeturas en relación con posibles lluvias o buen tiempo:

Non equidem credo quia sit divinitus illis
Ingenium, aut rerum fato prudentia major.
Verum ubi tempestas et caeli mobilis humor
Mutavere vias, et Jupiter humidis austris
Densat erant quae rara modo, et quae densa relaxat;
Vertuntur species animorum, ut corpora motus
Nunc alios, alios dunm nubia ventus agebat,
Concipiunt: hinc ille avium concentus in agris,
Et laetae pecudes, et ovantes guture corvi [48].

Ahora bien, siendo voluntarios estos extravíos, sólo se precisa un poco de buena fe para evitarlos. Los más comunes y los más peligrosos son los que no se reconocen, porque adoptado el compromiso de de-
[361] fender una opinión, se turba el espíritu y se le lleva a tomar por verdadero todo lo que conduce a su defensa. El único remedio que puede aportarse para su corrección es no tener otro fin que la indagación de la verdad y examinar con tanto cuidado los razonamientos que el compromiso adoptado no nos pueda hacer errar.

Sobre los falsos razonamientos que surgen de los mismos objetos

Ya se ha llamado la atención sobre que no se debían separar las causas internas de nuestros errores de aquellas otras causas de error, que pueden denominarse exteriores, pues, tienen su origen en los objetos, ya que las falsas apariencias de los mismos no serían capaces de arrojarnos en el error si la voluntad no impulsara al espíritu a juzgar precipitadamente, esto es, cuando el espíritu aún no ha sido suficientemente instruido [49].

La voluntad no ejerce dominio sobre el entendimiento ni en aquello que es enteramente evidente y, por ello, la oscuridad de los objetos que se desean conocer, contribuye en alto grado a favorecer el error. Incluso hay con frecuencia casos en los que la pasión que lleva a razonar incorrectamente es bastante imperceptible. Esta es la razón por la que es útil conceder independencia al tratamiento de las ilusiones que tienen su origen principal en las cosas mismas.

I

En primer lugar, falsa e impía es aquella opinión según la cual la verdad es de tal modo semejante a la mentira y la virtud al vicio, que nos resulta imposible discernirlas. Verdad es, sin embargo, que en la mayor parte de los casos hay una mezcla de verdad y error, de virtud y vicio, de perfección e imperfección, y que esto es una de las más comunes fuentes de las que brotan los falsos juicios de los hombres.

Esta engañosa mezcla, considerando las buenas cualidades de las personas apreciadas, nos lleva a otor-
[362] gar nuestra aprobación a sus defectos; por el contrario, los defectos de aquellas otras personas a las que no apreciamos, nos llevan a condenar lo que de bueno poseen, ya que no se considera que las personas más imperfectas no son totalmente imperfectas y que

Dios permite que los más perfectos posean imperfecciones que, siendo secuelas de la caída del hombre, no han de ser objeto ni de nuestra estima ni de nuestra imitación.

La razón de ello es que los hombres, apenas consideran con detalle las cosas; juzgan dejándose llevar por la impresión más fuerte y sólo sienten lo que les afecta de modo intenso. Así, cuando en un discurso reconocen muchas afirmaciones verdaderas, no llegan a percatarse de los errores que están mezclados con estas verdades. Si, por el contrario, hay verdades que están mezcladas con muchos errores, sólo prestan atención a los errores, pues lo fuerte arrastra lo débil y la impresión más viva ahoga la más débil.

Sin embargo, es manifiesta la injusticia que se comete al juzgar de este modo: no hay una justa razón que permita rechazar la razón, ni la verdad es menos verdad por estar mezclada con la mentira. Aunque el hombre proponga la verdad, ésta no le pertenece. Así pues, aunque los hombres merezcan ser reprobados por sus mentiras, sin embargo las verdades que proponen no deben ser repudiadas.

Por ello, es de justicia y de razón discernir el bien del mal siempre que se den juntos, siendo, de modo especial, al efectuar una juiciosa distinción cuando se dan muestras de la exactitud del espíritu. Por ello, los Padres de la Iglesia han tomado valiosas observaciones sobre costumbres de los libros de los
[363] paganos e incluso San Agustín no ha tenido dificultad alguna en tomar de un herético donatista siete reglas que facilitan la comprensión de la Escritura.

La razón nos obliga a proceder de este modo siempre que es posible efectuar esta distinción; pero, puesto que no siempre es posible examinar con detalle lo que, en cada cosa, hay de bien y de mal, justo es en tales casos calificar a tales cosas de acuerdo con aquello que predomina. Así se ha de decir de un hombre que es un buen filósofo cuando suele razonar correctamente y se ha de afirmar de un libro que es bueno cuando prevalece notablemente lo bueno sobre lo criticable.

Cuando los hombres realizan estas valoraciones, con frecuencia se equivocan, pues, sólo aprecian y critican de acuerdo con lo que es menos estimable, pues su escasa ley natural no les lleva a penetrar lo que es lo principal cuando, a la vez, esto no es lo más llamativo.

Así, quienes son los más capacitados en la pintura aprecian ante todo la calidad del dibujo sobre la de los colores o la delicadeza del pincel; pero, sin embargo, los ignorantes sienten una admiración ante un cuadro que será tanto mayor cuanto más vivos y llamativos sean sus colores y, en consecuencia, los prefieren a otro en el que predomina la sombra y que, por tanto, sería más digno de admiración en razón del dibujo.

Por ello, es preciso reconocer que los falsos juicios son menos frecuentes en las artes porque aquellos que las desconocen, suelen aceptar con facilidad los dictámenes de quienes son expertos; sin embargo, son bastante más frecuentes en aquellos asuntos que caen bajo la jurisdicción del pueblo y sobre los cuales todo el mundo se toma la libertad de juzgar; éste es el caso de la elocuencia.

[364] Se dice, por ejemplo, que un predicador es elocuente cuando sus períodos son precisos y no utiliza palabras incorrectas; aceptando este criterio, M. Vaugelas ha defendido que una palabra incorrecta causa más daño a la reputación de un predicador o abogado que un razonamiento incorrecto [50]. Al afirmar esto, se debe pensar que no da a conocer una verdad de hecho y no una opinión que él acepta. Verdad es que hay personas que juzgan con tal criterio, pero, también es cierto que tales juicios están fuera de toda razón, pues la pureza del lenguaje, la frecuencia con que se utilizan diversas figuras son, en el mejor de los casos, respecto de la elocuencia, lo mismo que los colores respecto de la pintura, es decir, lo menos digno de estima y lo más manifiesto. Sin embargo, lo principal consiste en concebir nítidamente las cosas y en expresarlas de modo que se lleve hasta el espíritu de los oyentes una imagen viva y luminosa que

no sólo presente las cosas en sí mismas, sino que además de a conocer los estados de ánimo que acompañan su concepción. Esta elocuencia pueden poseerla personas poco conocedoras de la lengua y poco precisas en el uso del número, pero difícilmente la poseen personas muy entregadas al cuidado de las palabras y de los adornos literarios, porque tal empeño les aparta de las cosas y debilita el vigor de su pensamiento; de igual forma, los pintores hacen notar que cuantos destacan en el uso de los colores no suelen destacar en razón de sus dibujos, ya que el espíritu no es capaz de atender a esta doble preocupación, pues, al atender a una, descuida la otra.

Se suele afirmar que en el mundo las cosas sólo se valoran en razón del aspecto exterior que poseen, ya que apenas se encuentran personas que penetren su interior y el fondo; todo se juzga por la etiqueta y desgraciado aquel que no la posee buena. Al-
[365] guien puede ser tan hábil, inteligente y auténtico como se quiera pensar, pero si no habla con facilidad y si no es capaz de responder correctamente a un cumplido, que acepte ser poco estimado durante toda su vida por la generalidad de los hombres y, a la vez, verse postergado a una infinidad de espíritus escasamente dotados. Ciertamente, no es un gran mal carecer de la reputación que se merece, pero sí que lo es seguir estos falsos juicios y considerar superficialmente las cosas. Esto sí que debe ser evitado.

II

Un cierto tipo de elocuencia, pomposa y brillante, descrita por Cicerón como *abundantem sonantibus verbis uberibusque sententiis,* puede ser considerada con razón como una de las causas que nos induce al error en virtud del falso brillo que despide y que es capaz de impedirnos reconocer el error. Produce extrañeza la facilidad con que se acepta un falso razonamiento al escuchar una exposición grata al oído

o bien una figura que nos sorprende y cuya consideración nos entretiene.

La riqueza de estilo no sólo oculta a nuestros ojos falsedades que el discurso contiene sino que, además, las engendra, pues frecuentemente son necesarias para que un período o una figura sean correctas. Así cuando estamos ante un orador que comienza a exponer una graduación dilatada o una antítesis integrada por múltiples miembros, hay motivo para estar prevenido, pues, pocas son las ocasiones, en que concluye sin haber deformado la verdad para ajustarla a la figura. Por lo general procede tal y como se haría con las piedras de un edificio o con el metal de una estatua: se talla, se alarga o se acorta, dispone la verdad según lo precisa para adecuarla a la vana obra de palabras que desea construir.

[366] ¿Cuántos falsos pensamientos han surgido del deseo de engendrar una agudeza? ¿Cuántas veces la rima ha obligado a mentir? ¿Cuántas tonterías han escrito algunos autores italianos guiados por el deseo de utilizar únicamente palabras de Cicerón y de lo que se conoce como la pura latinidad? ¿Quién podría evitar la risa al oír decir al cardenal Bembo que un Papa había sido elegido por el favor de los dioses inmortales, *Deorum inmortalium beneficis?* También hay poetas que se imaginan que es algo esencial a la poesía el introducir dioses paganos y, un poeta alemán, tan buen versificador como escritor poco juicioso, habiendo sido reprendido por Pico della Mirandola por haber introducido en un poema en el que describe guerras de unos cristianos contra otros cristianos a todas las divinidades del paganismo y haber mezclado a Diana, Mercurio, Apolo, con el Papa, los electores y el Emperador, defiende con toda claridad que si no hubiera sido poeta, sirviéndose para probar tal teoría de esta sorprendente razón: los versos de Homero, de Hesíodo y de Virgilio están llenos de nombres y repletos de historias de estos dioses. A partir de tal observación concluye que le está permitido proceder del mismo modo.

Estos incorrectos razonamientos son con frecuencia imperceptibles para quienes los realizan y ellos son los primeros que resultan engañados. El ruido de sus propias palabras les aturde; el brillo de las figuras les deslumbra; la magnificencia de alguna de sus palabras les atrae sin que se den cuenta de ello; llegan a adoptar pensamientos tan poco sólidos que, si hicieran alguna reflexión sobre ellos, los rechazarían.

Es creíble, por ejemplo, que fuese el encanto de la palabra Vestal lo que ha llevado a un autor de nuestros días a decir a una señorita con el fin de li-
[367] berarla de la vergüenza que sentía al hablar latín, que no debía enrojecer por hablar la lengua que hablaban las Vestales. Si hubiere considerado esta afirmación, se habría percatado de que hubiese podido afirmar con igual razón que debía enrojecer por hablar una lengua que era hablada por las Cortesanas de Roma, que eran mucho más numerosas que las Vestales, o bien que debía enrojecer por hablar una lengua distinta a la de su país ya que las Vestales hablaban su lengua materna. Estos razonamientos carecen de todo valor; son tan valiosos como valiosa es la razón dada por nuestro autor. La verdad es que las Vestales en nada pueden contribuir a justificar a las jóvenes que estudian o no el latín.

Los falsos razonamientos de este tipo que con tanta frecuencia se encuentran en los escritos de quienes más presumen de ser elocuentes, permiten apreciar hasta qué punto la mayor parte de las personas que hablan o escriben, tendrían necesidad de estar persuadidas de esta excelente regla: sólo lo que es verdadero es bello. El respeto de esta regla obligaría a retirar de los discursos una infinidad de ornamentos vanos y de falsos pensamientos. Verdad es que esta actitud trae consigo un estilo más seco y menos pomposo, pero también el cumplimiento de la misma da lugar a que el estilo sea más vivo, más serio, más claro y más digno de un hombre honesto. La impresión que se logra producir es más fuerte y más duradera. Por el contrario, la exactitud que simplemente nace de períodos estudiados en cuanto a todos sus

detalles es hasta tal punto superficial que se desvanece tan pronto como son escuchados.

III

Es un defecto muy frecuente entre los hombres el juzgar temerariamente acerca de las acciones y de las
[368] intenciones de los otros. Sólo se incurre en tal defecto en virtud de un incorrecto razonamiento; no conociendo con bastante distinción todas las causas que pueden producir algún efecto, se atribuye este efecto precisamente a una causa concreta, cuando puede haber sido producido por varias causas; en otras ocasiones también se supone que una causa que, por accidente y actuando junto con otras causas, ha tenido un efecto concreto en circunstancias determinadas, debe de producir el mismo efecto en cualesquiera otras circunstancias.

Así, un hombre de letras que defiende la misma opinión que un hereje en torno a una materia crítica e independiente de las controversias religiosas, puede ser acusado de sentir inclinación por los herejes a partir de esta coincidencia si es un adversario malicioso quien hace la acusación. Pero tal adversario, si así lo hace, concluirá temeraria y maliciosamente porque puede ser que el acusado haya adoptado una determinada opinión animado por el deseo de verdad y por la razón.

Un escritor podrá pronunciarse con cierta fuerza contra una opinión que juzga peligrosa. En este caso, será acusado de odio y animosidad contra los autores que la han formulado, pero se hará de modo injusto y temerario, pues la fuerza puesta en rechazar esta opinión podría nacer tanto de su celo por preservar la verdad como del odio que pudiera sentir hacia tales autores.

Un hombre es amigo de un malvado y, en consecuencia, se concluirá que está unido a él por algún interés y que participa de sus delitos. Esto no se sigue en modo alguno, pues puede ignorar sus crímenes y también puede no haber tomado parte alguna en ellos.

No se otorga alguna cortesía a quienes se debía ofrecer y, se dice, que quien así procede es un orgulloso y un insolente, cuando, quizá puede tratarse de una simple inadvertencia o de un simple olvido.

Todas estas conductas externas sólo son sig-
[369] nos equívocos, es decir, que pueden tener diversos significados, siendo, en consecuencia, una temeridad el vincularlas a uno en particular sin tener una razón concreta que nos asista. El silencio en algunas ocasiones es signo de modestia y de buen juicio, pero, en otras, es signo de incapacidad. La lentitud en algunas ocasiones significa prudencia y, en otras, torpeza. El cambio de opinión es signo de inconstancia en alguna oportunidad, pero también puede serlo de sinceridad. Así pues, mal razonamiento será aquel que concluya que un hombre es inconstante fundándose solamente en que ha modificado su opinión, pues puede haber tenido alguna razón para ello.

IV

Las falsas inducciones en virtud de las cuales se obtienen proposiciones generales a partir de algunas experiencias particulares, son una de las fuentes más comunes de falsos razonamientos entre los hombres. Sólo precisan tres o cuatro ejemplos para formar una máxima o un lugar común y para utilizar todo ello como un principio con el fin de decidir acerca de todo.

Son muchas las enfermedades que permanecen ocultas a los más hábiles médicos y frecuentemente los remedios no alcanzan la curación; de ello, algunos espíritus proclives a la exageración concluyen que la medicina es inútil y oficio de charlatanes.

Hay mujeres ligeras y de malas costumbres; esto basta a los celosos para abrigar sospechas contra

las más honestas y a los escritores licenciosos para condenar a todas las mujeres.

Hay personas que, con frecuencia, ocultan grandes vicios bajo una apariencia de piedad; los libertinos concluyen que la devoción sólo es hipocresía.

[370] Hay cosas oscuras y ocultas y, en ocasiones, se padecen groseros errores. Todo es oscuro e incierto, dicen los antiguos pirrónicos, así como que no podemos establecer verdad alguna con certeza en torno a cosa alguna.

Las acciones de los hombres son desiguales; esto basta para generar un lugar común del que no se libra persona alguna. *La razón*, dicen, *es tan defectuosa y ciega que no hay apoyo por claro que sea que llegue a serlo suficiente, lo fácil y lo difícil son lo mismo para ella; cualquier tema e incluso la misma naturaleza niegan su jurisdicción. Sólo pensamos lo que queremos en el instante en el que lo deseamos; nada deseamos libremente, absoluta y constantemente.*

La mayor parte de los hombres sería incapaz de aludir a los defectos o virtudes de otros hombres sin hacer uso de proposiciones generales y extremas. A partir de algunas acciones concretas concluyen hábitos; de tres o cuatro faltas deducen una costumbre; lo que acontece una vez al mes o una vez al año, parece según el discurso de los hombres que acontece todos los días y a todas horas. ¡Tan escaso es el cuidado que los hombres ponen en mantener sus palabras dentro de los linderos de la verdad y de la justicia!

V

Una injusta debilidad, frecuentemente condenada, pero en pocas ocasiones evitada, conduce a juzgar los consejos de acuerdo con los acontecimientos y a considerar culpables a quienes han tomado una prudente resolución, valoradas las circunstancias que

en tal ocasión podían apreciar, de todas las nocivas secuelas que llegan a producirse bien por azar, bien a causa de la malicia de las personas que han tenido parte en tales acontecimientos o bien por cualesquiera

[371] otras circunstancias que les hubiera sido imposible considerar. Los hombres no sólo desean tanto ser dichosos como sabios, sino que no establecen diferencia entre sabios y dichosos, culpables y desdichados. Esta distinción les parece demasiado sutil. Se derrocha demasiado ingenio para conocer las faltas que alguien imagina que han provocado acontecimientos nocivos y así como los astrólogos cuando conocen un cierto suceso siempre hallan la posición de los astros que lo ha producido, de igual modo siempre se halla, después de producirse desgracias y males, que aquellos que han padecido tales desgracias las han merecido por haber cometido alguna imprudencia. Se razona del siguiente modo por parte de las gentes: No ha triunfado, tendrá culpa. Y siempre se ha razonado de este modo porque los juicios de los hombres siempre han tenido poca equidad, pues al no conocer las verdaderas causas de las cosas, las sustituyen según los sucesos, alabando aquellos que facilitan el logro de sus fines y vituperando a los que los entorpecen.

VI

Pero no hay razonamiento falso que sea más frecuente entre los hombres que aquel en el que se incurre bien al juzgar temerariamente de la verdad de las cosas en virtud de una autoridad que no es suficiente para asegurarnos de ella, o bien al juzgar el fondo por la forma. Al primero le denominaremos sofismo de la autoridad y al segundo, el sofisma de la forma.

Para comprender hasta qué punto estos juicios son frecuentes, basta con pensar que la mayoría de los hombres no se determinan a la adopción de una opinión en virtud de razones sólidas y esenciales

[372] que darían a conocer la verdad de la misma; más bien se inclinan en virtud de cualidades externas y ajenas a la verdad, que son más convenientes o que ellos juzgan que convienen más a la verdad que a la falsedad.

La razón de ello es que la verdad interior de las cosas frecuentemente está oculta y que los espíritus de los hombres son generalmente débiles y oscuros, llenos de falsas claridades; por el contrario, las señales exteriores son claras y sensibles. Por ello, como los hombres fácilmente se inclinan hacia aquello que les resulta fácil se sitúan casi siempre del lado en el que se aprecian tales señales que fácilmente conocen.

Pueden reducirse a dos: la autoridad de quien hace la propuesta y la forma en que se hace la propuesta; estos dos procedimientos son tan poderosos que arrastran a casi todos los hombres.

También Dios, deseando que el conocimiento seguro de los misterios de la fe pudiera ser adquirido por los más simples de entre todos los fieles, ha tenido la bondad de acomodarse a esta debilidad del espíritu de los hombres, haciendo que tal conocimiento no debiera depender del examen de todos los puntos que se deben creer; más bien nos dio como regla segura de la verdad la autoridad de la Iglesia universal que nos propone estos conocimientos que, siendo claros y evidentes, liberan todos los espíritus de las dudas en que se verían comprometidos necesariamente si discutieran sobre estos misterios.

Así, pues, la autoridad de la Iglesia universal en cuestiones de fe es enteramente decisiva y tan lejos está de poder ser motivo de error que sólo se incurre en error apartándose de su autoridad y rehusando someterse a ella.

También, tratándose de cuestiones religiosas, se obtienen argumentos convincentes dependiendo de
[373] la forma en que se proponen. Cuando se ha visto, por ejemplo, en diversas épocas de la Iglesia y principalmente en el último siglo a personas que deseaban imponer sus opiniones a base de espada y fuego; cuando se les ha visto en armas contra la Iglesia por el Cisma o contra los poderes temporales por la revuelta; cuando hemos conocido personas sin un quehacer, sin milagros, carentes de todo significado exterior de piedad y, por el contrario, con signos evidentes de malas costumbres, emprender la modificación de la fe y la disciplina de la Iglesia; cuando hemos visto tales formas, era más que suficiente para que fueran rechazados por toda persona razonable e, incluso, para impedir que les escucharan hasta los más rudos.

Pero en aquellos asuntos cuyo conocimiento no es absolutamente necesario y que han sido dejados por Dios al discernimiento de cada razón, ni la autoridad ni la forma son dignas de consideración y, es más, suelen servir para arrastrar con frecuencia a muchas personas a la formulación de juicios contrarios a la verdad.

No se acomete en este momento el ofrecer reglas y el establecer los límites precisos de la deferencia que se debe otorgar a la autoridad en los asuntos humanos; solamente estableceré algunas faltas groseras que se cometen en tales asuntos.

Frecuentemente sólo se considera el número de testimonios sin considerar si este número hace que sea más probable el hallazgo de la verdad. Esto no es razonable, pues como un autor de nuestros días ha dicho con gran juicio, en relación con los asuntos que revisten dificultad y cuya verdad debe ser indagada por cada uno, es más verosímil que uno solo halle la
[374] verdad que no el que sea descubierta por varios [51]. Así pues, no sería ésta una buena consecuencia: Esta opinión es admitida por la mayor parte de los filósofos, luego esta opinión es la más verdadera.

Asimismo se llega a estar persuadido de algo en virtud de ciertas cualidades que no guardan unión alguna con la verdad de las cosas acerca de las que se trata. Así hay una gran cantidad de personas que creen lo que dicen las personas de mayor edad y que tienen más experiencia en asuntos que no dependen de la edad ni de la experiencia, sino de la luz natural.

La piedad, la sabiduría, la moderación son sin duda las cualidades más estimables que hay en el mundo y deben otorgar gran autoridad a las personas que las poseen en aquellos asuntos que dependen de la piedad, de la sinceridad y también de una luz otorgada por Dios ya que es más probable que Dios la comunique a quienes mejor le sirven. Pero hay una infinidad de asuntos que sólo dependen de una luz humana, de una experiencia humana, de una penetración humana; en estos asuntos, aquellos que poseen una mayor penetración de espíritu y mayor estudio, merecen ser acreedores de un mayor crédito. Sin embargo, sucede con frecuencia lo contrario y son muchos los que estiman que, también en estos asuntos es preferible seguir la opinión de los hombres de bien.

292 Procede todo esto, en parte, de que estas ventajosas cualidades no son tan sensibles como el aspecto exterior que muestran las personas piadosas; en parte, también procede de que los hombres no son amigos de realizar distinciones. El discernimiento les cansa; prefieren inclinarse por todo o nada. Si dan crédito a alguna persona en torno a algo, entonces se lo otorgan en todo; si, por el contrario, no le conceden crédito en alguna cuestión, pasan a negárselo en
[375] cualquier cuestión. Son amigos de las vías cortas, terminantes y esquemáticas. Ahora bien, este talante no deja de ser contrario a la razón aunque sea frecuente, ya que la razón nos muestra que una misma persona no es merecedora de crédito en todo, porque no es eminente en todo, siendo pues un mal modo de razonar el siguiente: Es un hombre serio, luego es un hombre inteligente y hábil en todas las cosas.

VII

Verdad es que si hay errores disculpables, son aquellos en los que se incurre al condescender con la opinión de quienes estimamos que son gentes de bien. Pero aún hay una ilusión mucho más absurda en sí

misma y que, sin embargo, es muy frecuente: estimar que un hombre dice la verdad porque es noble, posee riquezas o bien porque ostenta alta dignidad [52].

Acontece esto no porque alguien realice el siguiente tipo de razonamientos: Este hombre posee una renta de cien mil libras, luego tiene razón; este hombre es noble de nacimiento, luego debe creerse
293 que lo que comunica es verdadero; es un hombre que no posee riqueza, luego está equivocado. Ahora bien, algo semejante pasa por las cabezas de la mayoría de la gente y arrastra su pensamiento sin que ellos lleguen a tomar conciencia de ello.

Que algo sea propuesto por una persona relevante o por una persona que carezca de posición: veremos que se aprueba cuando la misma opinión es defendida por el primer tipo de persona, llegando incluso a despreciarse el escuchar esta misma opinión cuando es defendida por la persona de baja condición. La Escritura ha querido prevenirnos contra esta actitud de los hombres, presentándonosla de modo perfecto en el Eclesiastés: Si el rico habla, se nos dice, todo el mundo se calla y se hacen resonar sus pala-
[276] bras hasta que alcanzan las nubes: si habla el pobre, se pregunta ¿quién es éste?: «*Dives locutus est et omnes tecuerunt, et verbum illius usque ad nubes perducent; pauper locutus est et dicunt quis est hic*? Es más, la Escritura aún nos enseña más en este mismo lugar: Cuando el rico emite opiniones locas y arrogantes, se le aprueba y se le justifica; pero cuando el pobre habla sabiamente, no se le quiere ni escuchar: *Dives locutus est superba et iustificaverunt illum; humilis locutus est sensate et non est datus ei locus* [53].

Cierto es que la complacencia y la adulación influyen mucho en la aprobación que suele otorgarse a las acciones y a las palabras de las personas influyentes y que, incluso, gana esta aprobación mediante una cierta gracia exterior, manera noble, desenvuelta y natural de actuar que llega a serles tan propia que resulta inimitable por aquellas otras personas que son
294 de humilde cuna; pero también es cierto que muchos son los que aprueban todo aquello que hacen y dicen

los hombres notables guiados por un interior abatimiento de su ánimo que se doblega ante el peso de la grandeza, pues carecen de una visión capaz de soportar el brillo que aquéllos desprenden, ya que la pompa exterior que les rodea siempre, impone y llega a producir una cierta impresión hasta en las almas más eminentes.

La razón de este engaño procede de la corrupción del corazón de los hombres, pues estando animado por una ardiente pasión por el honor y los placeres, conciben necesariamente gran amor por las riquezas y otros bienes por medio de los cuales se alcanzan estos honores y placeres. Así, pues, el amor que se siente por todas las cosas que el mundo estima hace que sean estimados dichosos aquellos que las poseen y, al juzgarlos dichosos, se les sobreestima y se les considera como a personas eminentes y sabias. Esta costumbre que lleva a considerar a estas personas con estima, nos lleva insensiblemente a equiparar su fortuna con su ánimo y, como los hombres no hacen las cosas a medias, atribuyen a los nobles y ricos un
[377] alma tan elevada como su rango, pasando, por ello, a someterse a sus opiniones. Esta es la razón del crédito que los nobles generalmente suelen encontrar en los asuntos que tratan.

Pero esta ilusión es aún mucho más fuerte en los mismos grandes que no han tenido el cuidado de corregir la impresión que su fortuna naturalmente produce en su espíritu y que no se halla en el de aquellos
295 que les son inferiores. Pocos de ellos son los que no hacen razón de su condición y riquezas; pocos son los que no pretenden que sus pareceres deban prevalecer sobre los de sus inferiores. Son incapaces de tolerar que estas gentes a las que miran con desprecio, pretendan tener tanto juicio y razón como los que ellos poseen. Esta es la razón que les torna tan impacientes cuando sufren la menor contrariedad.

Todo esto procede del mismo origen, es decir, de las falsas ideas que tienen de su grandeza, de su nobleza y de sus riquezas. En vez de considerarlas como algo totalmente extraño a su ser, que no

impiden que sean totalmente iguales al resto de los hombres, en cuanto se refiere al cuerpo y al alma, y que no impiden que tengan un juicio tan débil y tan sujeto a error como el de cualquiera de los otros hom-
[378] bres, pasan a incorporar a su esencia todas esas cualidades de grande, noble, rico, maestro, señor, príncipe, agrandando así la idea de ellos mismos. Por ello, son incapaces de representarse a sí mismos sin todos sus títulos, sin todo su boato, sin toda su ostentación.

Desde su infancia acostumbran a considerarse como una especie distinta de la de los otros hombres; su imaginación nunca les lleva a confundirse con la turba del Género humano. A sus ojos, siempre son Duques o Condes; nunca, hombres. De este modo llegan a tallar un alma y un juicio a medida de su for-
296 tuna * y a estimarse tan superiores por su capacidad a los otros hombres como lo son en razón de su fortuna y de su condición.

La necedad del espíritu humano es tal que cualquier cosa puede servir para engrandecer la idea que de sí mismo posee. Una bella casa, un vestido rico, una gran barba, dan lugar a que alguien se tenga por más docto. Y si prestamos atención, veremos que se estima más cuando va a caballo o en carroza que cuando va a pie. Fácil es persuadir a cualquiera que éstos son los juicios más ridículos; pero es muy difícil guarecerse por completo de la impresión secreta que todas estas cosas exteriores pueden producir en el ánimo. Todo cuanto se puede hacer es acostumbrarse, en la medida que sea posible, a no conceder autoridad alguna a cualquiera de las cualidades que no pueden contribuir al esclarecimiento, de la verdad y a no otorgar valor a las que sí contribuyen más que en tanto que cooperan efectivamente a esclarecer la verdad. La edad, la ciencia, el estudio, la experiencia, el espíritu, la vivacidad, la memoria, la exactitud,

* En la edición de 1662 el texto era el siguiente: «... a medida de su fortuna. Esto es lo que La Escritura ha querido destacar mediante estas palabras: *Facultates et virtutes exactant cor*: las riquezas y el poder realzan el alma a sus propios ojos y hacen que se considere muy valiosa».

el trabajo, sirven para indagar la verdad de las cosas ocultas; pero, por tanto, es preciso valorarlas con exactitud y, a continuación, compararlas con las razones contrarias. Cada una de estas cualidades consideradas en sí mismas, nada permite concluir como cierto, pues hay personas muy falsas que han sido estimadas como personas de muy buena capacidad y que tenían gran parte de estas cualidades.

VIII

297 [379] Aún hay algo más falaz en las sorpresas que surgen del modo de proponer. Pues, naturalmente, somos llevados a creer que un hombre tiene razón cuando habla con gracia, con facilidad, con gravedad, con moderación y con dulzura; por el contrario, somos inducidos a creer que está equivocado cuando habla con descuido o parece dar muestras de repentino enojo, acritud y presunción en sus palabras y acciones *.

Así, pues, si sólo se juzga sobre el fondo de las cosas por su aspecto externo y sensible, es imposible que no nos equivoquemos con frecuencia. Es así, pues hay personas que venden necedades con gravedad y modestia; hay otras, sin embargo, que siendo de natural pronto o que estando poseídas por alguna pasión que marca sus trazas en su propio rostro, no dejan de tener la verdad de su parte. Hay espíritus muy mediocres y superficiales que por haber nacido en la Corte, donde se estudia y se pone mejor en práctica el arte de hablar, tienen formas muy agradables bajo las cuales hacen pasar muchos falsos juicios. Hay otros, por el contrario, que no gozando de presencia alguna, no dejan, por ello, de poseer un espíritu grande y capaz. También hay personas que hablan
298 mejor que piensan y otras que piensan mejor de lo

* En la edición de 1662 el texto incluía en este mismo lugar las siguientes afirmaciones:

«Siendo difícil reconocer una verdad que está rodeada de tal modo por la mentira y rechazar una mentira que está cubierta con los colores naturales de la verdad.»

que hablan. Así, pues, la razón exige que quienes sean capaces de seguirla nunca juzguen por la apariencia externa y que se rindan ante la verdad no sólo cuando es presentada mediante formas ásperas y desagrada-
[380] bles, sino incluso cuando está mezclada con cantidad de falsedades. Así es, pues, una persona puede exponer la verdad en un caso y en otro no; puede tener razón en un punto concreto y estar equivocado en otro.

Es, por tanto, preciso considerar cada cosa aisladamente y juzgar la forma por la forma y el fondo por el fondo, pero no el fondo por la forma o la forma por el fondo. Una persona está equivocada al hablar encolerizada, pero tiene razón al decir verdad y, por el contrario, otra puede hablar de forma sabia y civilizada, pero estar equivocada al exponer falsedades.

Pero así como es razonable estar precavido para no concluir que algo es verdadero o falso porque ha sido propuesto de una o de otra forma, también es justo que quienes desean persuadir a los otros de alguna verdad que han llegado a conocer, se afanen en revestirla con formas adecuadas para que sea aceptada y en evitar las formas odiosas que sólo son
299 capaces de alejar a los hombres de la misma.

Si honran seriamente la verdad, no deben deshonrarla cubriéndola con las señas de la falsedad y de la mentira; si la aman sinceramente, no deben atraer sobre ella el odio y la aversión de los hombres al proponerla de forma acre. Este es el precepto más importante de la Retórica, tanto más útil, cuanto más sirve
[381] para reglar el alma y las palabras. Porque aunque sean cosas diferentes, estar equivocados en cuanto a la forma y estar equivocados en cuanto al fondo, sin embargo, las faltas en cuanto a la forma son frecuentemente más considerables y mayores que las faltas contra el fondo.

En efecto, todos los modos altivos, presuntuosos, agrios, pertinaces, coléricos, siempre proceden de algún desorden de espíritu que es frecuentemente más considerable que la falta de inteligencia y la luz natural que se critica en los otros. Además es injusto

pretender persuadir siempre a los hombres de esta forma, pues, es ciertamente justo rendirse a la verdad cuando se conoce, pero no lo es exigir a los otros que tengan por verdadero lo que alguien se crea y que se rindan únicamente ante nuestra autoridad. Esto es, sin embargo, lo que se hace al proponer la verdad mediante formas ofensivas. Pues el estilo del discurso cala antes nuestro espíritu que las razones, estando nuestro espíritu más sensibilizado ante el estilo de lo que suele estarlo para comprender la solidez de las pruebas, que, frecuentemente, no se comprenden
300 en absoluto. Así, estando separado el estilo del discurso de las pruebas, sólo resta la autoridad que se atribuye el que habla. De modo que si es duro e imperioso disgusta de modo necesario el ánimo de los otros, porque parece que quiere llevar consigo por autoridad y por una especie de tiranía lo que sólo se puede obtener mediante la persuasión y la razón.

Esta injusticia aún es más grande si se usan formas ofensivas para combatir opiniones comunes y que gozan de general aceptación, pues la razón de uno puede, sin duda alguna, ser preferida a la de muchos, cuando es más verdadera, pero un particular nunca debe pretender que su autoridad prevalezca sobre la de otros hombres.

[382] Así, pues, no sólo la modestia y la prudencia, sino también la justicia obligan a adoptar un estilo sumiso cuando se combaten opiniones comúnmente aceptadas o una autoridad firme ya que, en caso contrario, no se puede evitar esta injusticia: oponer la autoridad de uno sólo a una autoridad pública, más relevante o más firme. Nunca se puede dar muestra de excesiva moderación cuando se intenta turbar la posesión de una opinión recibida o de una creencia adquirida desde hace tiempo. Esto es tan verdadero que San Agustín lo hace extensivo incluso a las verdades de la Religión, habiendo dado esta excelente regla a quienes están obligados a instruir a otros:

Este es el modo *, dice, *en que los Católicos sabios y religiosos enseñan lo que deben enseñar a los otros: Si se trata de asuntos comunes y que gozan de*

autoridad, han de proponer sus doctrinas de un modo lleno de seguridad y que no testimonie duda alguna, acompañándolo de toda la dulzura que les sea posible. Pero si se trata de asuntos extraordinarios, aunque estén plenamente convencidos de su verdad, han de proponerlos más bien como dudas y como cuestiones a examinar y no como dogmas y decisiones tomadas, con el fin de acomodarse a la debilidad de quienes les escuchan. Si una verdad es tan elevada que sobrepasa las fuerzas de aquellos a quienes se habla, han de conservarla y retenerla por más tiempo para dar lugar a que se afiance en su inteligencia, para que se hagan más capaces, en vez de darla a conocer cuando poseen un estado de debilidad, pues el desvelamiento de esta verdad sólo ocasionaría el nocivo efecto de agobiarles.

* En la 1.ª edición, esta cita no aparecía en cursiva.

CUARTA PARTE DE LA LOGICA

SOBRE EL METODO

302 [383] Aún se debe explicar la última parte de la Lógica, dedicada al Método, que es, sin duda, una de las partes más útiles e importantes. Hemos pensado que el estudio de la demostración debía formar parte de ella porque, por lo general, no consta de un solo argumento, sino que está integrada por una secuencia de varios razonamientos en virtud de los cuales se prueba de modo irrefutable una verdad. Además, poca utilidad tiene el conocimiento de las reglas del silogismo, violadas en pocas ocasiones, para realizar una correcta demostración; lo decisivo es disponer adecuadamente los propios pensamientos, sirviéndose de aquellos que son claros y evidentes para penetrar en lo que parezca más oculto. (Esta es la finalidad que propiamente tiene el método.) *

* A partir de la edición de 1674 se incluye un nuevo capítulo a continuación de esta presentación de la Cuarta Parte. Por ello, el texto de la edición de 1683 omite la última afirmación e introduce la siguiente variante:

«Pero como la demostración tiene por fin la ciencia, es necesario exponer algo sobre la ciencia antes de tratar la demostración.»

//CAPITULO I

[384] SOBRE LA CIENCIA: QUE HAY CIENCIA; QUE LO CONOCIDO POR EL ESPÍRITU ES MÁS CIERTO QUE LO CONOCIDO POR MEDIO DE LOS SENTIDOS; QUE HAY COSAS QUE EL ESPÍRITU HUMANO NO PUEDE CONOCER. UTILIDAD QUE PUEDE OBTENERSE DE ESTA NECESARIA IGNORANCIA [1674]

Si cuando se considera alguna máxima, se conoce que es, en sí misma, verdadera y la evidencia ofrecida por la máxima nos persuade de su verdad sin atender a ninguna otra razón, entonces esta clase de conocimiento se denomina intelección. Así es como se conocen los primeros principios.

Pero si la máxima, por sí misma, no nos persuade, entonces se tiene necesidad de algún otro fundamento para rendirse ante ella; este motivo o bien es la autoridad o bien es la razón. Si es la autoridad lo que da lugar a que el espíritu acepte lo que le ha sido propuesto, estamos ante lo que se denomina fe; pero si es la razón, entonces puede acontecer que no se origine una completa convicción sino que aún persista alguna duda. Esta aquiescencia del espíritu que no está exenta de duda, se denomina opinión.

Ahora bien, si la razón nos convence totalmente, entonces o bien esta razón sólo en apariencia es clara, pues hay falta de atención y la persuasión que se genera es un error si, en efecto, es falsa; o bien, al menos, hay un juicio temerario si, siendo en sí verdadera, no se ha tenido, sin embargo, bastante razón para creerla verdadera.

Pero si esta razón no es sólo aparente, sino que es sólida, verdadera y se reconoce como tal al [385] prestar una atención más dilatada y exacta, así como por una persuasión más firme y por la cualidad de la claridad que es más viva y más penetrante, entonces la convicción que esta razón origina se denomina ciencia; diversas son las cuestiones que pueden suscitarse en relación con la ciencia [1].

La primera, si hay ciencia; es decir, si poseemos conocimientos fundamentados sobre razones claras y ciertas o, planteando la cuestión en general porque guarda relación tanto con la inteligencia como con la ciencia, si poseemos conocimientos claros y ciertos.

Han existido filósofos que han hecho profesión de negar la ciencia e incluso han construido toda su filosofía sobre este cimiento. Algunos se han contentado con negar la certeza pero han admitido la verosimilitud, como han defendido los Nuevos académicos; otros, los pirrónicos, han negado incluso esta verosimilitud, pretendiendo que todas las cosas eran igualmente oscuras e inciertas.

Pero, la verdad es que todas estas doctrinas que tanto ruido han causado por el mundo, sólo han subsistido en discursos, disputas o escritos; nunca nadie ha llegado a estar seriamente persuadido de ellas y sólo eran juegos y distracciones propias de personas ociosas e ingeniosas que nunca llegaron a estar convencidos, en verdad, por estas opiniones ni a desear conducir su vida por ellas. Esta es la razón por la que el mejor medio [2] para refutar a estos filósofos, consistiría en apelar a su conciencia y en preguntarles, después de oír todos esos discursos en los que se esforzaban por mostrar que no se puede distinguir el sue- [386] ño de la vigilia, la locura del buen sentido, si no estaban persuadidos de que no dormían y de que tenían un espíritu sano; todo ello, a pesar de todas las razones formuladas. Estos filósofos si hubiesen sido un poco sinceros, habrían desmentido todas sus vanas sutilezas confesando con franqueza que, aunque lo hubiesen deseado, no habrían podido dar crédito a todos esos discursos.

Ahora bien, si se encontrase algún hombre que pudiera caer en la duda de si acaso no está durmiendo o si acaso no está loco; un hombre que, incluso, pudiese creer que la existencia de todas las cosas exteriores es incierta y que es dudoso que exista un sol, una luna, una materia, al menos, no podría llegar a dudar, como defiende San Agustín, si es, si piensa,

si vive; pues, duerma o esté despierto, tenga un espíritu cabal o no lo tenga, se equivoque o no, cierto es, al menos, puesto que piensa que es y que vive, siendo imposible separar el ser y la vida del pensamiento así como creer que lo que piensa no es y no vive; asimismo, a partir de este conocimiento claro, cierto e indudable, puede formarse una regla que permita admitir como verdaderos todos los pensamientos que se hallen tan claros como este otro.

También es imposible dudar de las propias percepciones, separándolas de su objeto; haya o no haya un sol, haya o no una tierra, tengo certeza de que imagino ver uno; es cierto que dudo, cuando estoy dudando; tengo certeza de que creo ver, cuando creo ver; tengo igualmente certeza de que creo oír, cuando creo oír y así respecto de otras percepciones. De modo que, encerrándose en el propio espíritu y considerando lo que en él mismo acontece, se hallará en
[387] él una infinidad de conocimientos claros y de los que es imposible dudar.

Esta reflexión puede contribuir a la solución de otro problema que se plantea sobre este tema: si las cosas que conocemos sólo mediante el espíritu son más o menos ciertas que las que conocemos a través de los sentidos ya que, a partir de lo que acabamos de exponer, es claro que estamos más seguros de aquellas ideas y percepciones, conocidas solamente mediante una reflexión de nuestro espíritu, que lo estamos de todos los objetos de nuestros sentidos. Incluso puede afirmarse que aunque los sentidos no siempre nos engañan en la información que nos facilitan, sin embargo, la certeza que tenemos de que no nos engañan no procede de los sentidos, sino de una reflexión del espíritu mediante la cual discernimos cuándo debemos creer a los sentidos y cuándo no debemos otorgarles crédito.

Por ello, preciso es reconocer que San Agustín tuvo razón al defender, siguiendo la doctrina de Platón, que el juicio de la verdad y la regla que permite discernirla no pertenecen en modo alguno a los sentidos, sino al espíritu: *Non est iudicium veritatis*

in sensibus. Es más, que la certeza derivada de los sentidos no posee gran alcance, pues muchas son las cosas que estimamos conocer mediante los sentidos, pero de las que no se puede afirmar que tengamos una completa seguridad [3].

Por ejemplo, se puede conocer adecuadamente mediante los sentidos que un cuerpo posee mayores dimensiones que otro, pero no se podrá conocer con certeza cuál es la dimensión verdadera y natural de cada cuerpo. Para comprender esto solamente es preciso considerar que si todos los hombres hubiesen observado los objetos exteriores utilizando lentes de aumento, cierto es que se hubieran figurado los cuerpos y todas sus dimensiones tal y como estas lentes se los hubieran dado a conocer. Nuestros ojos son
[388] otras lentes y no conocemos con precisión si disminuyen o aumentan los objetos que vemos e incluso tampoco conocemos con precisión si las lentes artificiales que pensamos que aumentan o disminuyen las dimensiones de los cuerpos, no vendrán acaso a restituirles sus dimensiones naturales. Por tanto, no se conoce con certeza la dimensión absoluta y natural de cada cuerpo.

Tampoco se sabe si todos los hombres ven los objetos de igual tamaño, pues aunque dos personas los midan y, por ejemplo, convengan en afirmar que un cuerpo mide cinco pies, sin embargo, lo que una de ellas concibe que es un pie puede no coincidir con lo que la otra persona concibe, porque cada una de ellas concibe lo que sus ojos le dan a conocer. Ahora bien, puede ser que los ojos de uno y los del otro no den a conocer lo mismo ya que sus ojos son como otras lentes talladas de forma diversa.

Es probable que no haya una gran diversidad, ya que no se aprecia una diferencia tal en la conformación del ojo como para que se pueda producir cambio tan notable, además de que, aunque nuestros ojos sean lentes, son lentes talladas por la mano de Dios. Por ello, hay razón para creer que sólo se alejan de la verdad de los objetos cuando poseen algunos defectos que corrompen o modifican su conformación natural.

Aunque el juicio acerca del tamaño de los objetos sea en alguna forma incierto, sin embargo, no es necesario ni preciso concluir en modo alguno que no haya más certeza en todas las otras informaciones de
[389] los sentidos, pues aunque no conozco con precisión, como ya he dicho, cuál es la dimensión absoluta y natural del elefante, conozco que posee un tamaño superior al de un caballo e inferior al de una ballena. Este conocimiento nos basta para cuanto la vida precisa.

Hay, pues, certeza e incertidumbre referida al espíritu y a los sentidos, siendo tan falaz afirmar que todo es cierto como estimar que todo es incierto.

Por el contrario, la razón nos obliga a reconocer tres géneros de certeza e incertidumbre:

Hay cosas que se pueden conocer clara y distintamente; las hay que, en verdad no se conocen claramente, pero podemos esperar que se lleguen a conocer con claridad; finalmente, es casi imposible conocer con certeza algunas cosas bien porque no conocemos los principios que pueden conducirnos a lograr este tipo de conocimiento o bien porque su conocimiento guarda una absoluta desproporción con la capacidad de nuestro espíritu.

El primer género comprende todo lo que se conoce mediante demostración o intelección.

El segundo género constituye la materia de los estudios de los filósofos, pero fácil es que derrochen sus fuerzas inútilmente si no aciertan a distinguir lo que pertenece a este segundo género de lo que pertenece al tercero, es decir, si no son capaces de discernir las cosas cuyo conocimiento puede alcanzarse de aquellas otras cuyo conocimiento el espíritu es incapaz de alcanzar.

Si nunca nos dedicamos a la investigación de lo que supera nuestra capacidad ni de lo que razonablemente podemos esperar que nos sea comprensible, habremos tomado el atajo más importante para cruzar el vasto campo de las ciencias. De esta índole son todas las cuestiones que se refieren al poder de Dios,
[390] y, en general, todo lo que guarda relación con el infinito, pues siendo nuestro espíritu de naturaleza finita se pierde y ciega ante la infinitud y permanece hundido bajo la multitud de pensamientos contrarios que su reflexión suministra [4].

Esta es una solución muy cómoda y que ahorra muchos esfuerzos al librarnos de un gran número de problemas en torno a los que se puede discutir cuanto tiempo se desee polemizar, porque nunca se accederá a un conocimiento lo suficientemente claro como para fijar y detener nuestras reflexiones. ¿Es posible que una creatura haya sido creada desde la eternidad? ¿Puede Dios hacer un cuerpo infinito en razón de su dimensión, un movimiento infinito en razón de su velocidad, una multitud infinita en razón del número? ¿Un número infinito es par o impar? ¿Hay un infinito mayor que otro? [5]. Quien respondiera en el mismo instante que oyese estas cuestiones afirmando que nada sabe sobre todo ello, habrá avanzado en un solo momento tanto como quien se dedicara durante veinte años a razonar sobre tales temas; la única diferencia que puede haber entre ellos es que aquel que se esforzara por ahondar en estas cuestiones corre el peligro de caer en un mayor grado de ignorancia, la propia de quien estima que sabe lo que ignora.

Asimismo hay una infinidad de cuestiones metafísicas que siendo muy vagas, muy abstractas y estando muy distanciadas de principios claros y conocidos, nunca alcanzarán una solución; así, pues, lo más seguro es desembarazarse de ellas cuanto antes y después de haber tenido noticia de su existencia, resolverse abiertamente a ignorarlas. *(Nescire quaedam magna pars sapientiae.)*

De esta forma, librándonos de investigaciones cuya indagación está condenada al fracaso, se podrá lograr un mayor progreso en aquellas otras que son más proporcionadas a la capacidad de nuestro espíritu.

[391] Pero es preciso resaltar que hay cosas cuya naturaleza es incomprensible, pero de cuya existencia tenemos certeza.

¿Qué es más incomprensible que la eternidad? Pero, a la vez ¿qué hay cuya existencia sea más segura? Así, todos aquellos que animados por una horrible ceguera han borrado de su espíritu el conocimiento de Dios, están obligados a atribuirla a la materia, el más vil y más despreciable de todos los seres.

¿Cómo se puede comprender que el más pequeño grano de materia sea infinitamente divisible y que la parte más pequeña que se pudiera alcanzar no sólo contiene otras partes sino que contiene una infinidad de ellas? ¿Cómo puede comprenderse que el más pequeño grano de trigo contenga tantas partes, aunque proporcionalmente sean más pequeñas, como las que contiene el mundo entero? ¿Cómo comprender que el grano, en sí mismo, contenga un pequeño mundo con todas sus partes, un sol, un cielo, estrellas, planetas, una tierra, guardándose una exacta y admirable proporción? ¿Cuál puede ser la parte en este increíble mundo que corresponde al grosor del grano de trigo y qué inconcebible diferencia debe darse con el fin de que pueda afirmarse que lo que es un grano de trigo respecto del mundo entero, lo es esta parte respecto del grano de trigo? Y, sin embargo, esta parte cuya dimensión nos resulta incomprensible contiene aún otro mundo proporcional y así hasta el infinito sin que se pueda hallar alguna que no tenga tantas partes como el mundo entero, cualquiera que sea la dimensión que se le otorgue [6].

[392]

Todas estas cuestiones son inconcebibles y, sin embargo, es necesariamente preciso que sean puesto que se demuestra la infinita divisibilidad de la materia y la Geometría nos brinda pruebas tan claras de ello como de cualquiera de las verdades que nos descubre [7].

Esta ciencia nos hace ver que hay ciertos pares de líneas que no tienen ninguna medida común y que, por esta razón, se denominan inconmensurables, como la diagonal de un cuadrado y su lado. Si la diagonal y el lado del cuadrado estuvieran cada uno de ellos integrados por cierto número de partes indivisibles, una

de estas partes sería la medida común de estas dos líneas y, en consecuencia, es imposible que estas dos líneas estén compuestas de un cierto número de partes indivisibles.

2. La Geometría también demuestra que aunque es imposible que exista el cuadrado de un número que sea doble del cuadrado de otro número, sin embargo, es posible que el área de un cuadrado sea doble que el área de otro cuadrado. Si estas dos áreas estuviesen compuestas por un cierto número de partes finitas, entonces el cuadrado mayor podría contener el doble de partes de las que tendría el menor. Pero puesto que las dos figuras son cuadrados, se daría el cuadrado de un número que sería doble del cuadrado del otro, lo cual es imposible.

[393]

Finalmente, ninguna razón es más clara que ésta: dos nadas de extensión no pueden formar una extensión y toda extensión tiene partes. Considerando dos partes que se suponen indivisibles, pregunto si tienen o no extensión; si tienen extensión, entonces son divisibles y tienen diversas partes; si no tienen extensión, entonces son dos nadas de extensión y, en consecuencia, es imposible que puedan formar una extensión.

Es preciso renunciar a la certeza humana para dudar de la verdad de estas demostraciones; pero para ayudar a concebir, en tanto es posible, esta infinita divisibilidad de la materia, sumaré a lo expuesto otra prueba que, a la vez, ilustra una división al infinito y un movimiento que se relentiza, hasta el infinito sin alcanzar nunca el estado de reposo.

Cierto es que aunque se dudara de la infinita divisibilidad de la extensión, sin embargo, no se podría dudar de que la extensión pudiera ser infinitamente incrementada; por ejemplo, a un plano de cien mil leguas, se podría unir otro de igual longitud y así hasta el infinito. Para comprender esta propiedad de la extensión sólo hay que imaginarse un mar plano, cuya extensión se prolonga hasta el infinito y un barco que navega alejándose del puerto en línea recta. Es cierto que si, desde el puerto, observamos a tra-

vés de un cristal o de otro cuerpo diáfano el casco de un barco, el rayo que incidiría en la base de este barco pasaría a través de un cierto punto del cristal y también es cierto que el rayo horizontal pasaría a través de otro punto del vidrio más alto que el primero. Así, a medida que el barco se alejara, el punto del rayo que incidiría en la parte inferior del barco siempre ascendería y dividiría infinitamente el espacio que está entre estos dos puntos y, cuanto más se alejara el barco, más lentamente ascenderá sin que nunca cese de ascender ni pueda llegar al punto del rayo
[394] horizontal porque estas dos líneas, cortándose en el ojo, nunca serán paralelas ni una misma línea. Así, pues, este ejemplo nos facilita, a la vez, la prueba de una división al infinito de la extensión y una disminución al infinito del movimiento.

Esta propiedad de la extensión, infinita divisibilidad, permite resolver esos problemas que, oída simplemente su formulación, parecen de imposible solución; por ejemplo, hallar un espacio infinito cuya área sea igual a un espacio finito o bien que sólo sea la mitad, el tercio, etc., de un espacio finito. Puede resolverse de varias formas; ésta es una de ellas que, aunque grosera, es muy fácil. Si se toma la mitad de un cuadrado y la mitad de esta mitad y así hasta el infinito, y si todas estas mitades se unen mediante la línea más larga, se formará un espacio, cuya figura será irregular y que siempre disminuirá hasta el infinito por uno de sus extremos [8], pero que será igual a todo el cuadrado ya que la mitad más la mitad de esta primera mitad, más la mitad de esta segunda mitad y así hasta el infinito constituyen el todo; el tercio y el tercio del tercio y el tercio de este otro tercio y así hasta el infinito son la mitad; los cuartos igualmente dispuestos dan lugar al tercio y los quintos al cuarto; si se disponen del modo indicado estos tercios o cuartos se dará lugar a la formación de una figura que contendrá la mitad o tercio del área, pero uno de cuyos lados será de longitud infinita, disminuyendo proporcionalmente en extensión.

La utilidad que puede obtenerse de estas especulaciones no sólo reside en adquirir estos conocimientos que, en sí mismos, son bastante estériles, sino principalmente en el conocimiento que adquirimos de las limitaciones de nuestro espíritu y en llegar a reconocer, aunque ello produzca pesar, que hay cosas que
[395] son aunque seamos incapaces de comprenderlas [9]. Bueno es, pues, fatigar nuestro espíritu con estas sutilezas con el fin de doblegar su presunción y de evitar que se atreva a oponer sus débiles luces a las verdades que la Iglesia le propone pretextando que es incapaz de comprenderlas. Es así, pues, dado que todo el vigor de nuestro espíritu se ve obligado a sucumbir ante un átomo de materia y a confesar que claramente ve que es infinitamente divisible sin llegar a comprender cómo es así, ¿no será pecar a todas luces contra la razón el rehusar creer los maravillosos efectos de la omnipotencia divina que, por sí misma, es incomprensible, porque nuestro espíritu sea incapaz de comprenderla?

Ahora bien, así como es ventajoso hacer sentir en ocasiones al propio espíritu su debilidad al considerar estas cuestiones que exceden su capacidad, que le sobrepasan, abaten y humillan, también es cierto que se debe procurar elegir para darle ocupación temas y materias más proporcionadas con su capacidad y cuya verdad sea capaz de hallar y comprender, bien demostrando los efectos por las causas, lo que se conoce como demostrar *a priori*, o bien, por el contrario, las causas por los efectos, lo que se denomina probar *a posteriori*. Conviene dilatar un poco la significación de estos términos para reducir a su significado todas las clases de demostraciones, pero ha sido conveniente aludir a ellos de pasada para que se comprenda su significado y no provoque sorpresa el verlos en los tratados o discursos de Filosofía. Y, considerando que estos razonamientos están compuestos por lo general de partes diversas, es necesario disponerlos en un cierto orden y de acuerdo con un determinado método para que lleguen a ser claros y

[396] concluyentes. A este método nos vamos a referir de modo preferente en esta parte de nuestro tratado.//

CAPITULO II (I)

303 SOBRE LAS DOS CLASES DE MÉTODOS: ANÁLISIS Y SÍNTESIS. EJEMPLO DE ANÁLISIS

Puede denominarse, en general, método al arte de disponer adecuadamente una secuencia de varios pensamientos bien para descubrir la verdad cuando la ignoramos o bien para darla a conocer a otros cuando ya es conocida.

Así, hay dos clases de métodos; uno, permite descubrir la verdad y se denomina *análisis* o *método de resolución* y, también, puede denominarse *método de invención*; el otro permite hacer entender la verdad a otras personas cuando la verdad ya ha sido descubierta. Este último se denomina *síntesis* o *método de composición,* pudiendo ser también conocido como *método de enseñanza.*

//«El análisis, por lo general, sirve solamente para resolver alguna cuestión de ciencia y no para someter a este método el cuerpo completo de una ciencia *.

Las cuestiones son o bien cuestiones de palabras o bien cuestiones de cosas [10].

Entiendo que son cuestiones de palabras aquellas en las que se indaga sobre las cosas por medio de las palabras y no aquellas en las que se indagan palabras; así pues, estamos ante cuestiones de palabras cuando se trata de hallar el sentido de un enig-

* La mayor parte de todo lo que se dice acerca de estas cuestiones ha sido obtenido de un manuscrito del Señor Descartes que el Señor Clerselier ha tenido a bien prestar. (Nota de Arnauld-Nicole.)

[397] ma o bien cuando se intenta explicar lo que ha querido afirmar un autor mediante palabras oscuras o ambiguas.

Las cuestiones de cosas se pueden reducir a cuatro principales especies:

La primera caracterizada porque se indagan las causas por medio de los efectos. Así, por ejemplo, se conocen los diversos efectos del imán y se indaga su causa; se conocen los distintos efectos que se atribuyen al horror al vacío y se indaga si este horror es su verdadera causa, habiéndose demostrado que no lo es; se conoce el flujo y reflujo del mar y se cuestiona cuál puede ser la causa de un movimiento tan vasto y tan regular.

La segunda clase de cuestiones se caracteriza porque se indagan los efectos mediante el examen de las causas. Siempre se ha conocido que el viento y el agua tenían una gran capacidad para desplazar cuerpos; pero, los antiguos, no habiendo examinado suficientemente cuáles podían ser los efectos de estas causas, no los habían aplicado tal y como en los tiempos pasados se ha hecho mediante los molinos a un gran número de cosas que son muy útiles para la sociedad humana y que alivian en gran medida el trabajo de los hombres, lo cual debería constituir el futuro de la verdadera filosofía. De modo que se puede afirmar que la primera clase de cuestiones, indagación de las causas por medio de los efectos, integra toda la parte especulativa de la física y esta segunda clase, indagación de los efectos por medio de las causas, constituyen toda la parte práctica de la física.

Estamos ante cuestiones del tercer tipo cuando se indaga el todo mediante el conocimiento de las partes. Este es el caso cuando, dados varios números, averiguamos el total realizando la suma de todos ellos o cuando, teniendo dos números, se indaga su producto multiplicando el uno por el otro.

Una cuestión del cuarto tipo se caracteriza porque, dado el todo y alguna de sus partes, se indaga otra de sus partes. Este es el caso, cuando teniendo
[398] un número y el número que se le debe restar, se in-

daga el resto o bien, cuando teniendo un número, se indaga cuál será su trigésima parte.

Pero es preciso señalar que para generalizar aún más estas dos últimas clases de cuestiones y para que comprendan lo que propiamente no se podría incluir dentro de las dos primeras clases de cuestiones, es preciso tomar la palabra parte en un sentido más general; esto es, entendiendo mediante 'parte' todo aquello que contiene una cosa: sus modos, sus extremidades, sus accidentes, sus propiedades y, generalmente, todos sus atributos; de suerte que se indagará el todo mediante el conocimiento de sus partes cuando, por ejemplo, se indague el área de un triángulo, conociendo su altura y su base. Por el contrario, se indagará una parte mediante el conocimiento del todo y de una de sus partes, cuando se calcule el lado de un rectángulo conociendo su área y uno de sus lados.

Así pues, cualquiera que sea la índole de la cuestión propuesta con el fin de que llegue a ser resuelta, es preciso, en primer lugar, concebir clara y distintamente lo que se pregunta, es decir, qué es lo que se desea conocer.

Es preciso evitar lo que acontece a muchas personas que, animadas por la precipitación de espíritu, se dedican afanosamente a resolver lo que les ha sido propuesto antes de haber considerado suficientemente los signos y señales mediante los cuales podrían reconocer lo que buscan cuando se encuentren ante ello; les acontece tal y como a un criado al que su señor hubiese encargado buscar a uno de sus amigos y que se apresurase a iniciar su búsqueda antes de haber conocido con más detalle de boca de su Señor quién es este amigo.

Aunque en toda cuestión exista algo desconocido, pues, de no ser así, nada debería indagarse, sin
[399] embargo, es preciso que esto mismo que es desconocido esté señalado y caracterizado por ciertas condiciones que nos determinen a indagar una cosa más bien que otra y que nos puedan inducir a juzgar, cuando estemos ante ellas, que esto era lo que buscábamos.

Son estas condiciones las que, inicialmente, debemos examinar con atención teniendo cuidado tanto de no introducir alguna condición que no está contenida en la cuestión que ha sido propuesta, como de no omitir ninguna de las que estuvieran contenidas, pues, de una y otra forma, se puede incurrir en error.

Incurriríamos en error por la primera de las causas si, por ejemplo, cuando se pregunta qué animal camina a cuatro patas durante la mañana, a dos al mediodía, y a tres al atardecer, se creyese que se está obligado a entender todas estas palabras (mañana, tarde, mediodía) según su propia y natural significación, pues quien propone este enigma no ha establecido como condición que debieran ser entendidas de esta forma; basta, sin embargo, que estas palabras se puedan referir metafóricamente a otra cosa. De este modo, esta cuestión es adecuadamente resuelta cuando se afirma que este animal es el hombre.

Supongamos que se nos pregunta mediante qué artificio pudiera haberse realizado la figura de un Tántalo que estando acostado sobre una columna que ocupa el centro de una copa, tal como si adoptase la postura de quien se inclina para beber, nunca pudiese satisfacer su sed porque si bien el agua podría subir de nivel en el interior de la copa hasta alcanzar su boca, sin embargo, toda ella refluiría sin que quedara una sola gota tan pronto como hubiese alcanzado los labios del Tántalo. Se incurriría en defecto postulando condiciones que en nada contribuirían a la solución de esta cuestión, si nos dedicásemos a indagar algún secreto maravilloso que pudiera ocultarse en el interior de la figura de este Tántalo y que provocara
[400] el vertido del agua tan pronto como tocara sus labios, pues esto no está contenido en la cuestión. Si la cuestión se concibe adecuadamente ha de reducirse a estos términos: construir un recipiente que solamente pueda contener agua hasta una determinada altura y que permita su vertido si sobrepasa esta altura. Esto es muy fácil, pues sólo es preciso ocultar un sifón en el interior de la columna en cuya parte inferior ha de disponerse un pequeño orificio por donde penetre el

agua y en el tramo final del sifón cuyo extremo se oculta en el pie del recipiente, ha de practicarse otro orificio. El agua será almacenada hasta que llegue a alcanzar la parte superior del sifón. Cuando la alcance, siempre discurrirá a través del sifón que vertirá el agua por el orificio que oculta el pie del recipiente.

También se podría cuestionar cuál podía ser el secreto de un cierto bebedor de agua que se dio a conocer en París hace veinte años, y cómo podía lograr que arrojando agua de su boca llenase cinco o seis vasos diferentes con aguas de distintos colores. Si se piensa que estas aguas de colores distintos estaban en su estómago y que, al arrojarlas, las separaba de modo que cada una cayese en un vaso, entonces buscaremos la clave de un secreto que nunca se descubrirá porque es imposible. Por el contrario, sólo se debe indagar por qué el agua que es expulsada de la misma boca parece tener colores diversos en cada uno de los vasos. Parece muy probable que esto tenga su origen en algunos tintes que estaban alojados en el fondo de estos vasos.

Es también un artificio, utilizado por quienes proponen cuestiones y desean hacer más difícil su solución, el rodear lo que se debe de hallar de muchas
[401] condiciones inútiles y que en nada han de contribuir a solucionar el problema. De este modo, no se puede descubrir el verdadero nudo de la cuestión, perdiéndose mucho tiempo y fatigándose el espíritu al detenerse en el análisis de lo que en nada puede contribuir a la resolución del problema.

La segunda causa que puede hacer incurrir en error es la omisión de alguna de las condiciones que son esenciales para la resolución de la cuestión propuesta. Por ejemplo, se propone encontrar por medio de algún artificio el movimiento perpetuo porque se sabe de la existencia de movimientos naturales de este tipo, como lo son los de las fuentes, ríos y astros. Hay quien se ha imaginado que la tierra gira sobre su eje y que no es sino un inmenso imán que posee todas las propiedades de la piedra imán; asimismo, han pensado que se podría instalar un imán de tal

modo que giraría constantemente con un movimiento circular. Pero, aunque esto aconteciera de la forma indicada, no se habría satisfecho el problema que supone hallar un movimiento perpetuo mediante algún artificio, porque este movimiento sería tan natural como el de una rueda instalada de modo tal que fuera accionada por la corriente de un río.

Así pues, cuando se han examinado adecuadamente las condiciones que señalan e indican lo desconocido en la cuestión, es preciso examinar lo que es conocimiento de lo desconocido. No es preciso imaginarnos que debiera hallarse un nuevo género de ser, pues nuestra luz sólo puede alcanzar el reconocimiento de lo que se indaga cuando participa de alguna forma de la naturaleza de las cosas que nos son conocidas. Si un hombre, por ejemplo, fuese ciego de naci-
[402] miento, en vano se preocuparía quien pretendiese buscar argumentos y pruebas para hacerle tener las verdaderas ideas de los colores, tal y como nosotros las conocemos mediante los sentidos. Asimismo, si el imán y otros cuerpos, cuya naturaleza se investiga, pertenecieran a un nuevo género de ser que fuese tal que nuestro espíritu no hubiese conocido otro semejante, no deberíamos esperar conocerlo nunca mediante razonamiento; precisaríamos poseer otro espíritu distinto del que tenemos. Así pues, se debe creer que se ha conocido todo cuanto el espíritu humano puede conocer, si se puede concebir distintamente una mezcla de seres y naturalezas que nos son conocidas y en base a ella explicar todos los efectos que vemos en el imán.

Por tanto, el análisis consiste principalmente en la atención que se presta a lo que es conocido en la cuestión que se desea resolver; todo el arte reside en obtener de este examen muchas verdades que nos puedan conducir al conocimiento de lo que buscamos»//*. Si se cuestiona *si el alma del hombre es in-*

* En la edición de 1662, al no existir la extensa variante que acabamos de reproducir, se abría la presentación del análisis con el siguiente texto: «En el análisis o método de invención se supone que lo que se indaga no es enteramen-

mortal y, para indagar la respuesta, se considera la naturaleza de nuestra alma, se apreciará, en primer lugar, que es propio del alma el pensar y que podría dudar de todo sin poder dudar de que piensa, pues la misma duda es un pensamiento. A continuación, se examina lo que es pensar y no conociendo que la idea de pensamiento contenga nada de lo que sí que está comprendido en la idea de sustancia extensa, denominada cuerpo, y conociendo que incluso puede negarse del pensamiento todo lo que es propio del cuerpo, como el ser tridimensional, estar integrado por partes diversas, poseer una u otra figura, ser di-
[403] visible, etc., sin destruir por ello la idea que se tiene del pensamiento, se concluye a partir de todo esto que el pensamiento no es un modo de sustancia extensa porque es propio de la naturaleza del modo el no poder ser concebido si se niega de él la cosa de la que sería modo. A partir de ello también se infiere que no siendo el pensamiento un modo de la sustancia extensa, es preciso que sea atributo de otra sustancia; así pues, la sustancia que piensa y la sustancia extensa son dos sustancias realmente distintas. Se sigue de ello que la destrucción de una de estas sustancias no comporta la destrucción de la otra. Es más, la sustancia extensa propiamente no resulta destruida, ya que todo lo que acontece cuando se produce lo que denominamos destrucción, es solamente un cambio o distinta disposición de algunas partes de la materia que permanece constante en la naturaleza; así juzgamos muy correctamente que separando las ruedas que integran un reloj no se destruye sustancia, aunque se diga que este reloj está destruido. Esto permite comprender que el alma, no siendo divisible y no estando compuesto de partes, no puede perecer y que, en consecuencia, es inmortal.

---

te conocido, pero que puede ser conocido examinándolo de modo más preciso y sirviéndose de los conocimientos que este examen nos facilitará para acceder a lo que buscamos: así, si se cuestiona si el alma del hombre...»

Esto es lo que se denomina *análisis* o *resolución*, siendo preciso resaltar, en primer lugar, que al igual que en el método de *composición*, se ha de poner en práctica el pasar siempre de lo que es más conocido a lo que es menos conocido, pues no hay método verdadero que pueda eximirse del cumplimiento de esta regla.

En segundo lugar, este método difiere del método de composición porque utiliza estas verdades conocidas para investigar una cuestión particular que se desea conocer y no para indagar cuestiones más
[404] generales, tal y como se hace mediante el método que dirige la enseñanza. Así, en el ejemplo que hemos propuesto, se inicia la indagación mediante la afirmación de las siguientes máximas generales: ninguna sustancia, propiamente hablando, perece; lo que se denomina destrucción sólo es una diversa disposición de partes; lo que no tiene partes no puede ser destruido, etc. Pero se accede gradualmente a estos conocimientos generales.

En tercer lugar, sólo se proponen las máximas claras y evidentes a medida que se tiene necesidad de ellas; por el contrario, el otro método prescribe que se deben establecer inicialmente, tal como más adelante indicaremos.

En cuarto lugar, ha de notarse que estos dos métodos sólo difieren entre sí como entre sí difieren el camino que se hace cuando se asciende desde un valle hacia la montaña, y el camino que se hace cuando se desciende desde la montaña hacia el valle; o más bien, como difieren entre sí las dos formas que podemos utilizar para probar que una persona desciende de San Luis. Una de ellas consiste en mostrar que esta persona tiene a alguien por padre, quien, a su vez, es hijo de otra persona y esta última lo es de
306 otra y así hasta acceder a San Luis. La otra forma se caracteriza porque se parte de San Luis y se enumeran los hijos que éste tuvo y los hijos de los hijos hasta acceder a la persona de la que se habla. Este ejemplo es más adecuado en el caso presente, por cuanto es cierto que para hallar una genealogía des-

conocida, es preciso remontar del hijo al padre; sin embargo, para explicarla después de haberla conocido, la forma más frecuente consiste en determinar el tronco familiar para hacer ver posteriormente sus descendientes. Esto es lo que generalmente se hace en las ciencias, ya que después de haberse servido del análisis para indagar alguna verdad, se utiliza el otro método para explicar lo que se ha indagado.

[405] Mediante lo que se ha expuesto también se puede comprender el análisis de los geómetras. En esto consiste: habiendo sido planteada una cuestión —un teorema del que ignoran si es verdadero o falso o bien un problema acerca de cuya posible o imposible solución están inciertos—, suponen que es tal como es propuesto; examinan lo que se sigue de ello y si mediante este examen acceden a alguna verdad clara a partir de la cual lo que ha sido propuesto puede ser inferido como una consecuencia necesaria, concluyen de ello que lo propuesto es verdadero. A continuación, retomando de nuevo la cuestión por donde la habían cerrado, la demuestran mediante el otro método, denominado *método de composición*. Ahora bien, si a partir de la admisión de lo que ha sido propuesto y mediante una consecuencia necesaria se incurre en algún absurdo o alguna imposibilidad, entonces concluyen que lo propuesto es falso o imposible.

307 Esto es lo que puede afirmarse en general del análisis que, más bien, se funda en el juicio y en la destreza del espíritu que en reglas particulares. Sin embargo, estas cuatro reglas que M. Descartes propone, en su *Método*, pueden ser útiles para prevenir el error cuando se indaga la verdad en las ciencias humanas (y que sólo dependen de la razón), aunque, a decir verdad, sean aplicables a todos los métodos y no solamente al análisis.

La primera obliga a *no admitir cosa alguna como verdadera si no se la había conocido evidentemente como tal. Es decir, con todo cuidado se debe evitar la precipitación y la prevención, admitiendo exclusivamente en mis juicios aquello que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda.*

La segunda exige *dividir cada una de las dificultades a examinar en tantas parcelas como fuera posible y necesario para resolverlas más adecuadamente.*

[406] La tercera requiere *conducir por orden los pensamientos comenzando por los objetos más simples y más fácilmente cognoscibles, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos, suponiendo inclusive un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros.*

La cuarta determina que *se realicen recuentos tan completos y revisiones tan amplias que se pueda estar seguro de no omitir nada.*

308 Verdad es que frecuentemente hay gran dificultad en respetar estas reglas, pero siempre es ventajoso (prestarles atención) [tenerlas presentes] y observarlas en tanto que nos sea posible cuando se desea indagar la verdad mediante la razón y en tanto que nuestro espíritu es capaz de conocerla.

CAPITULO III (II)

SOBRE EL MÉTODO DE COMPOSICIÓN Y, EN PARTICULAR, SOBRE LA UTILIZACIÓN QUE LOS GEÓMETRAS REALIZAN DEL MISMO

Lo que hemos afirmado en el capítulo precedente ya nos ha dado alguna idea del método de composición que es el más importante, pues es el que se utiliza para explicar las ciencias.

Este método consiste, principalmente, en exponer inicialmente los principios más generales y más simples para pasar a los menos generales y menos

complejos. De este modo, se evitan las repeticiones inútiles, ya que si se tratasen las especies antes que el género, siendo imposible conocer una especie sin conocer su género, sería preciso explicar varias veces la naturaleza del género al efectuar la explicación de cada especie.

[407] Muchas son las características propias de este método que aún deben considerarse para que alcance su perfección y para adecuarlo totalmente al fin que debe tener: darnos un conocimiento claro y distinto de la verdad. Pero puesto que los preceptos generales son de comprensión más difícil cuando están separados de toda materia, consideraremos el método que 309 siguen los geómetras, ya que siempre se ha juzgado que era el más adecuado para persuadir de la verdad y convencer por completo al espíritu. Haremos ver, en primer lugar, lo que posee de bueno y, en segundo lugar, lo que, en nuestra opinión, es defectuoso.

Los geómetras teniendo como fin exponer exclusivamente lo que sea convincente, han estimado que pueden lograr este fin observando estos tres preceptos generales:

El primero consiste en *evitar toda ambigüedad de los términos*; por ello, han previsto las definiciones de palabras de las que ya hemos tratado en la parte primera.

El segundo prescribe *erigir todos sus razonamientos solamente sobre principios claros y evidentes* y que no puedan ser negados por persona alguna de capacidad. Esto da lugar a que, inicialmente, expongan los axiomas, cuyo acuerdo solicitan, pues son tan claros que todo intento de realizar su prueba sólo lograría restarles claridad.

El tercero exige *demostrar cuantas conclusiones exponen utilizando* sólo las definiciones que han establecido, los principios que se han aceptado por ser muy evidentes o bien las proposiciones que ya se han demostrado mediante razonamiento y que pasan a ser otros tantos principios.

Cuantos principios observan los geómetras pue- [408] den reducirse a estos tres, resumiendo en estas cinco

reglas, muy importantes, cuanto asumen para convencer al espíritu:

Reglas necesarias para las definiciones

1. *Todo término que sea un poco oscuro o ambiguo ha de ser definido.*

2. *En las definiciones sólo se han de emplear términos perfectamente conocidos o que ya han sido explicados.*

310 **Reglas necesarias para los axiomas**

3. *Sólo se ha de considerar axioma lo que es totalmente evidente.*

Reglas necesarias para las demostraciones

4. *Probar todas las proposiciones un poco oscuras, aduciendo solamente para su prueba las definiciones que han formulado, los axiomas que hayan sido acordados, las proposiciones que hayan sido demostradas o bien la construcción de la entidad en cuestión cuando hay alguna operación que realizar.*

5. *No abusar nunca de la equivocidad de los términos sustituyendo en cada caso y mentalmente las definiciones que los delimitan y explican.*

Esto es todo lo que los geómetras han considerado necesario para lograr pruebas convincentes e irrefutables. Por otra parte, es preciso reconocer [11] que la atención que se pone para observar estas reglas es suficiente para evitar la construcción de falsos razonamientos, cuando se trata de las ciencias. Esto es lo principal y cuanto se añada, puede ser útil, pero no es necesario [12].

CAPITULO IV (III)

311 [409] EXPLICACIÓN MÁS DETALLADA DE ESTAS REGLAS Y, EN PRIMER LUGAR, DE LAS QUE SE REFIEREN A LAS DEFINICIONES

Ya nos hemos referido a la utilidad de las definiciones de términos en la parte primera. Sin embargo, el tema es tan importante que no se incurre en exceso por más que se reflexione sobre él, pues, de este modo, se deshacen una infinidad de disputas que, frecuentemente, sólo tienen por objeto la ambigüedad de los términos que alguien toma en un sentido cuando otras personas los toman en otro sentido. De modo que muy grandes disputas cesarían en un instante si alguna de las personas que mantienen la disputa tuviese el cuidado de señalar con claridad y en pocas palabras lo que entiende por cada uno de los términos que son el objeto de la disputa.

Cicerón ha señalado que la mayor parte de las disputas libradas entre los antiguos filósofos, sobre todo entre estoicos y académicos, sólo estaban fundadas en esta ambigüedad de las palabras; los estoicos ambicionando aumentar su reputación usaban los términos de la moral con sentidos distintos a los que otros les atribuían. Esto hacía creer que su moral era más severa y más perfecta, aunque, verdaderamente, esta pretendida perfección sólo estuviera en las palabras y no en las cosas, pues el sabio de los estoicos no sólo disfrutaba de todos los placeres de la vida con igual agrado que lo hacían los filósofos de las
312 otras sectas que parecían menos rigurosos, sino que además ponían igual cuidado para evitar los males y las incomodidades; una sola diferencia existía: mien-
[410] tras que los otros filósofos utilizaban las palabras comunes de bienes y males, los estoicos, gozando de los placeres, no les denominaban bienes, sino cosas preferibles, προηγμενα; repudiando los males, no les denominaban males, sino, solamente, cosas rechazables, ἀποπροηγμένα [13].

Es, pues, un consejo muy útil cercenar de todas las disputas cuanto se funda únicamente en la equivocidad de las palabras, definiéndolas mediante otros términos tan claros que ya no se pueda incurrir en error alguno. A ello contribuye la primera regla que acabamos de exponer: *Todo término un poco oscuro o equívoco debe ser definido.*

Pero para obtener toda la utilidad que se debe recabar de estas definiciones, aún es preciso aducir la segunda regla: *se deben emplear en las definiciones términos perfectamente conocidos o ya explicados*; es decir, sólo se han de utilizar términos que designan claramente, en tanto que posible, la idea que se requiere significar por medio de la palabra que se define.

(Pues, es preciso destacar que aunque las definiciones de palabras no sean propiamente contestables, tal como ya lo hemos hecho ver en la parte primera, sin embargo pueden ser defectuosas cuando no logran el efecto para el que han sido instituidas. El
313 efecto que deben producir es el de señalar con distinción la idea a la cual se vincula una palabra. Por tanto, es inútil definir una palabra si después de haberla definido, sigue albergando la misma confusión. Esto sucederá si la idea que se desea unir a esta palabra no es designada clara y distintamente.)

Pero, además, cuando no se ha determinado con bastante claridad y distinción la idea a la que se desea vincular una palabra, es casi imposible evitar que, avanzando el discurso, no se pase de modo imperceptible a otra idea distinta de la que se había designado; es decir, en lugar de sustituir mentalmente, cada vez que se utiliza esta palabra, la misma idea que se ha designado, se pasa a significar mediante esta palabra otra idea más frecuente. Esto es fácil de descubrir; basta con sustituir de modo expreso la definición por lo definido, pues esta sustitución en nada debe de alterar la proposición si siempre se ha vinculado la misma idea a la misma palabra; por el contrario, supondrá modificación de la argumentación si no se ha mantenido esta relación.

Todo esto se comprenderá mejor mediante algunos ejemplos. Euclides definía el ángulo plano rectilíneo del modo siguiente: *La intersección de dos líneas rectas sobre un mismo plano*[14]. Si esta definición se considera como una simple definición de palabra, de suerte que se considera la palabra *ángulo* despojado de cualquier significación que no fuere la de intersección de dos líneas, nada debe objetarse, pues Euclides ha sido libre para definir la palabra *ángulo* como intersección de dos líneas. Ahora bien, está obligado a recordarse de ello y a usar la palabra *ángulo* sólo en este sentido. Para juzgar si esto lo ha cumplido, sólo es preciso sustituir la palabra *ángulo* por la definición que ha facilitado en cuantas ocasiones hable del ángulo. Y si, realizada esta sustitución, se identifica algún absurdo (o incompatibilidad) en lo que afirma del ángulo, se seguirá de ello que no ha mantenido vinculada la palabra a la misma idea; más bien, Euclides, sin apercibirse de ello, pasó a vincular la palabra con un significado más frecuente. Así, nos enseña a dividir el ángulo en dos partes iguales. Procédase a sustituir la definición. ¿Quién no ve que no es la intersección de dos líneas lo que se divide en dos partes iguales, que no es la unión de dos líneas lo que tiene lados, una base o cuerda, sino que todo esto conviene al espacio comprendido entre las líneas y no a su intersección?

[411]

314

Es claro que lo que ha preocupado a Euclides y lo que le ha impedido designar el ángulo mediante las palabras 'espacio comprendido entre dos líneas que se interseccionan', es que se ha percatado de que este espacio podía ser mayor o menor cuando los dos lados del ángulo tienen mayor o menor longitud sin que por ello el ángulo sea mayor o menor; ahora bien, a partir de esto no debía concluir que el ángulo rectilíneo no era un espacio; solamente, más bien, debía concluir que era un espacio comprendido entre dos líneas rectas que se cortan, indeterminado según la dimensión que corresponde a la longitud de las líneas, pero determinado según la otra, mediante la parte proporcional de una circunferencia que tiene

[412]

315

por centro el punto en el que se cortan las líneas que forman el ángulo.

Esta definición designa tan claramente la idea que todos los hombres tienen de un ángulo, que es, a la vez, una definición de palabra y una definición de cosa; ha de notarse que, en el lenguaje ordinario, la palabra ángulo también expresa un ángulo sólido, cuando, por el contrario, mediante nuestra definición se limita a significar un ángulo plano y rectilíneo. Y, así definido, es indudable que todo lo que se pueda afirmar del ángulo plano rectilíneo, tal como se da en todas las figuras rectilíneas, será verdadero del ángulo así definido sin que nunca sea preciso cambiar de idea ni se genere absurdo alguno al sustituir la palabra ángulo por nuestra definición. Este espacio así definido puede ser dividido en dos, en tres o cuatro partes iguales; es este espacio el que está comprendido entre dos líneas; es este espacio el que puede limitarse mediante una cuerda por aquella de sus partes que es indeterminada; éste es el espacio que no es considerado mayor o menor por estar comprendido entre líneas más cortas o más largas, ya que al ser indeterminado, según esta dimensión, no debe estimarse mayor o menor en razón de la misma; ésta es la definición que permite hallar el medio para determinar si un ángulo es igual a otro ángulo, o bien si es mayor o menor que otro, ya que la dimensión de este espacio sólo se determina mediante la parte proporcional de una circunferencia que tiene por centro el punto en que se cortan las que forman el ángulo que tienen como medida la parte alícuota de su respectiva circunferencia, como por ejemplo, la décima parte, son iguales; si una equivale a la décima y otro a la duodécima parte, el primero de los ángulos es mayor que el segundo. Por el contrario, adoptando la definición de Euclides no se podría entender en qué consiste la igualdad de dos ángulos. Esto origina una gran confusión en sus *Elementos*, tal como Ramus ha observado aunque no acierte a defender nada mejor.

316

[413]

Estas son otras definiciones en las que Euclides comete la misma falta: *La razón*, dice Euclides, *es una relación de dos magnitudes de un mismo género, comparadas la una con la otra según la cantidad. Proporción es una igualdad de dos razones* [15].

De acuerdo con estas definiciones, el nombre *razón* debe comprender la relación que existe entre dos magnitudes cuando se considera en cuánto una sobrepasa a la otra. Esto no puede negarse que así sea. Por consiguiente, cuatro magnitudes darán lugar a una proporción cuando la diferencia entre la primera y la segunda sea igual a la diferencia entre la tercera y la cuarta. Nada hay, pues, que decir de estas definiciones de Euclides siempre que mantenga las ideas que ha designado mediante estas palabras a las que dio los nombres de *razón* y *proporción*.

317 Pero Euclides no hace esto ya que defiende que no hay proporción entre estos cuatro números: 3, 5, 8, 10, aunque les conviene la definición que ha dado de

[414] la palabra proporción, puesto que entre el primero y el segundo de los números, comparados según la cantidad, hay una relación semejante a la que se da entre el tercero y el cuarto.

Así pues, sería preciso con el fin de no incurrir en este inconveniente señalar que dos cantidades pueden compararse de dos formas: una de ellas, considerando en cuánto una de estas dimensiones supera a la otra; la otra forma, considerando en qué grado una de ellas está contenida en la otra. Y como estas dos relaciones son diferentes, sería preciso nombrarlas de modo diferente, asignando a la primera el nombre de *diferencia* y reservando para la segunda el de *razón*. Además, sería preciso definir la *proporción* como la igualdad de una u otra de estas relaciones, es decir, de la *diferencia* o de la *razón*. Pero como esto da lugar a dos especies, es preciso distinguirlas también mediante distintos nombres, denominando a la igualdad de diferencias *proporción aritmética* y a la igualdad de razones *proporción geométrica*. Y puesto que esta última es de uso mucho más frecuente que la primera, podía advertirse que cuando se habla simplemente de *proporción* o magnitudes proporcionales, nos estamos refiriendo a la proporción geométrica y que sólo nos referimos a la aritmética cuando se hace constar de modo expreso. Esto hubiera bastado para anular toda esta oscuridad y hubiera evitado todo equívoco.

318 Esto nos hace ver que no se debe abusar de esta máxima: las definiciones de las palabras son arbitrarias; por el contrario, es preciso poner un gran cuidado y designar tan precisa y claramente la idea a la cual se desea unir la palabra que se define, que no se pueda errar a lo largo del discurso al referir esta

[415] misma palabra a otra idea; es decir, tomando la palabra en otro sentido distinto del que se le ha dado mediante la definición, de modo que no se pudiese sustituir la definición por lo definido sin incurrir en algún absurdo.

CAPITULO V (IV)

Los geómetras parece que no siempre han comprendido correctamente la diferencia que existe entre las definiciones de palabras y las definiciones de cosas

Aunque los autores que utilizan con mayor corrección la definición de palabras son los geómetras, creo que estoy obligado a dejar constancia de que no siempre han prestado atención a la diferencia que debe establecerse entre las definiciones de cosas y las definiciones de palabras; las primeras están abiertas a discusión, pero las segundas son irrefutables. Afirmo esto porque observo que disputan acerca de definiciones de palabras con igual ardor que si se tratase de definir las cosas mismas.

319 Esto puede comprobarse en los Comentarios que Clavius realiza sobre Euclides, pues se da una larga y vehemente disputa entre Clavius y Pelletier

a propósito del espacio comprendido entre la circunferencia y su tangente; Pelletier defendía que no era un ángulo y Clavius defendía la tesis opuesta. ¿Quién no aprecia que toda esta discusión podía concluir en un instante, preguntando a uno y a otro qué entendían por la palabra ángulo?

Igual acontece con Simon Stevin, muy célebre matemático al servicio del Príncipe de Orange. Este,
[416] después de haber definido el número *(Número es aquello mediante lo cual se explica la cantidad de cada cosa)*, se encoleriza con quienes no admiten que la unidad sea número, llegando a pronunciar retóricas exclamaciones, tal y como si se tratase de una disputa muy sólida [16]. Verdad es que, a la vez, trata una cuestión de cierta importancia: discernir si la unidad es al número como el punto es a la línea. Ahora bien, esto es lo que era preciso distinguir para no mezclar en la discusión cosas muy distintas. Así, discutiendo con independencia estas dos cuestiones (si, por una parte, la unidad es número y, por otra parte, si la unidad es al número lo que el punto es a la línea), se debería responder a la primera que sólo era una disputa acerca de una palabra, esto es, que la unidad era número o bien que no era número según la definición que se diese de número. Definiéndolo como Euclides, *número es una multitud de unidades reunidas*, es claro que la unidad no era número.
320 Ahora bien, como esta definición era arbitraria y se podía facilitar otra definición del nombre de número, era posible, en consecuencia, ofrecer una definición como la de Stevin y, de acuerdo con esta definición, la unidad es número. De este modo, queda cerrada la primera cuestión y nada se puede afirmar contra quienes no desean denominar número a la unidad sin incurrir en una manifiesta petición de principio, tal como puede apreciarse examinando las pretendidas demostraciones expuestas por Stevin: La primera de ellas es ésta:

La parte es de la misma naturaleza que el todo. La unidad es parte de una multitud de unidades. Luego, la unidad es de la misma naturaleza que una multitud de unidades. En consecuencia, es número.

Este argumento carece de todo valor. Pues,
[417] aunque la parte fuera de la misma naturaleza que el todo, no se seguiría que siempre debiese tener el mismo nombre que el todo; por el contrario, acontece con frecuencia que poseen distinto nombre. Un soldado, por ejemplo, es parte del ejército y no es un ejército; una habitación es una parte de una casa y no es una casa; un semicírculo no es un círculo; la parte de un cuadrado no es un cuadrado. Este argumento de Stevin sólo prueba que la unidad y una multitud de unidades son de la misma naturaleza.
321 Pero esto no prueba que se esté obligado a dar el mismo nombre a la unidad y a la multitud de unidades, ya que se puede, si así se desea, reservar el nombre de número para la multitud de unidades y no dar a la unidad más que el nombre de unidad o parte del número.

La segunda razón facilitada por Stevin no tiene mayor valor que el que poseía la primera. Nos dice:

Si del número dado no se resta número alguno, el número dado permanece igual.

Luego, si la unidad no fuera número, restando la unidad de tres, el número dado permanecería igual, lo que es absurdo.

Ahora bien, esta mayor es ridícula y supone lo mismo que se cuestiona. Es así, pues, Euclides defiende que no tendremos el número dado si le restamos un número o bien una parte de un número, tal como es la unidad. Además si este argumento fuera concluyente, se probaría de igual forma que si restamos de un círculo un semicírculo, el círculo dado debería permanecer igual porque no se le ha restado ningún círculo.

Así pues, lo más que prueban los argumentos de Stevin es que el número se puede definir de modo

[418] que la palabra número convenga a la unidad, porque la unidad y la multitud de unidades poseen bastante semejanza como para ser significadas por un mismo nombre; pero, en modo alguno prueban sus argumentos que no se pueda definir el número restringiendo esta palabra de modo que signifique la multitud de unidades con el fin de no verse obligado a exceptuar la unidad cuantas veces se expliquen propiedades que convienen a todos los números, pero no convienen a la unidad.

322 Pero la segunda cuestión, esto es, si la unidad es respecto de los otros números como el punto es respecto de la línea, no es de la misma naturaleza que la cuestión que acabamos de tratar; en este otro caso se disputa acerca de cosa y no de nombre. Es así, pues, es absolutamente falso que la unidad sea al número como el punto es a la línea, puesto que la unidad sumada al número hace mayor al número; pero si el punto se añade a la línea, ésta no es más larga. La unidad es una parte del número, pero el punto no es una parte de la línea. Si se resta la unidad a un número, este número dado no permanece; pero si un punto es retirado de la línea, la línea dada permanece.

Stevin está plagado de disputas semejantes sobre definiciones de nombres. Este es el caso cuando se afana con el fin de probar que el número no es una cantidad discreta que la proporción de los números es siempre aritmética no geométrica; que toda raíz de cualquier número siempre es un número. Todo nos hace ver que no ha comprendido con propiedad lo que era una definición de palabra y que ha confundido las definiciones de palabras, que son irrefutables, con las definiciones de cosas que sí que son frecuentemente negadas [con razón].

323 [419]

CAPITULO VI (V)

Reglas que se refieren a los axiomas, es decir, a las proposiciones claras y evidentes por sí mismas

Todos están de acuerdo tanto en admitir la existencia tanto de proposiciones tan claras y evidentes por sí mismas que no tienen necesidad de ser demostradas, como en aceptar que todas aquellas proposiciones que no se demuestran deben ser tales para ser principios de una verdadera demostración. Así ha de ser, pues aunque sólo sean un poco inciertas, es claro que no pueden ser el fundamento de una conclusión totalmente cierta [17].

Pero muchos no comprenden adecuadamente en qué consiste esta claridad y evidencia de una proposición. Por ello, en primer lugar, debe advertirse que no se debe pensar que una proposición sólo sea clara y cierta cuando nadie la contradice y que una proposición deba ser estimada como dudosa o, al menos deba ser probada cuando alguien la niegue. Si esto fuera así no habría algo cierto y claro puesto que han existido filósofos que han hecho profesión de dudar de todo y porque también hay quienes han pretendido que no había proposición alguna que fuese más verosímil que su contraria. Así pues, no se debe juzgar
324 acerca de la certeza o claridad de las proposiciones porque sean o no contestadas por los hombres ya que todo puede ser contestado, al menos, de palabra; por el contrario, es preciso estimar claro lo que como tal parezca a todos aquellos que desean tomarse la mo-
[420] lestia de considerar las cosas con atención y que son sinceros cuando han de revelar sus pensamientos. Por ello, hay una afirmación de Aristóteles que posee un gran sentido; éste es el caso cuando afirma que la demostración sólo considera propiamente el discurso interior y no el discurso externo [18], pues nada hay tan correctamente demostrado que no pueda ser negado por una persona obstinada que, de palabra, niega las

mismas cosas de las que está persuadido interiormente. Esta es una disposición muy negativa y muy indigna de un espíritu bien formado, aunque sea verdad que esta actitud se adopta normalmente en las escuelas de filosofía, ya que no sólo existe en ellas la costumbre de discutir acerca de todas las cosas, sino que también los integrantes de la escuela cifran su honor en no darse nunca por vencidos, siendo estimado como hombre de mayor capacidad quien es capaz de hallar respuestas con mayor prontitud para librarse de los argumentos de su adversario. Por el contrario, el carácter del hombre honesto le lleva a rendir sus armas ante la verdad tan pronto como la conoce y a apreciarla aunque salga de la boca de su adversario.

En segundo lugar, los mismos filósofos que defienden que todas nuestras ideas provienen de nuestros sentidos, también sostienen que toda la certeza y toda la evidencia de las proposiciones provienen inmediata o mediatamente de los sentidos. *Es así*, afir-
325 man, *pues este axioma que es apreciado como el más claro y el más evidente que se puede aspirar a formular, el todo es mayor que la parte, sólo ha merecido crédito de nuestro espíritu porque desde nuestra infancia hemos observado en seres concretos que el hombre es mayor que su cabeza, que una casa es mayor que una de sus habitaciones, que toda una selva es mayor que uno de sus árboles y que todo el firmamento es mayor que una estrella.*

Esta forma de pensar es tan falsa como la que hemos refutado en la parte primera de esta lógica:
[421] *todas nuestras ideas provienen de nuestros sentidos.* Si únicamente estuviésemos seguros de esta verdad, *el todo es mayor que su parte*, porque nos fundamos en las diversas observaciones que hemos realizado desde nuestra infancia, sólo estaríamos probablemente seguros ya que la inducción sólo es un medio cierto para conocer una cosa cuando estamos seguros de que la inducción es completa. Nada es más frecuente que el descubrimiento de que es falso algo de lo que hemos creído que era verdadero fundándonos en inducciones que nos parecían tan completas que ya no se

podía imaginar que se pudiese hallar alguna excepción.

Así, no hace mucho tiempo que se consideraba indudable que el agua contenida en un recipiente curvo, uno de cuyos lados fuera mucho más ancho que el otro, se mantenía siempre a nivel, no estando a mayor altura en el lado de menor diámetro que en el de mayor; se fundaba esta afirmación en una infinidad de observaciones. Sin embargo, se ha llegado a conocer hace poco tiempo que esto era falso cuando uno de los lados del recipiente poseía un diámetro muy reducido, pues, en este caso, el agua alcanza mayor altura en este lado del recipiente que en el que posee un diámetro mayor. Esto nos permite ver que las in-
326 ducciones, por sí solas, no podrían darnos una completa certeza de verdad alguna a menos que tuviésemos la seguridad de que fuesen completas; esto es imposible [19]. En consecuencia, sólo estaríamos probablemente seguros de la verdad de este axioma, *el todo es mayor que su parte*, si sólo fundásemos nuestra seguridad en que hubiésemos observado que un hombre es mayor que su cabeza, una selva que un árbol, una casa que una de sus habitaciones, el firmamento que una estrella; siempre podríamos tener motivo para dudar de la posible existencia de algún otro todo en cuya existencia no hubiéramos reparado y que no fuera mayor que su parte.

[422] Así pues, la certeza de este axioma no se funda en las observaciones que venimos realizando desde nuestra infancia; por el contrario, nada hay más capaz de mantenernos en el error que defender estos prejuicios adquiridos en nuestra infancia. Por el contrario, la certeza depende únicamente de lo que contienen claramente las ideas claras y distintas que tenemos de un todo y de una parte; el todo es mayor que la parte y la parte es más pequeña que el todo. Y todo cuanto han podido causar las diversas observaciones que hemos realizado, como que un hombre es mayor que su cabeza, una casa más que una habitación, ha sido el servirnos de ocasión para prestar atención a las ideas de *todo* y *parte*; pero, es absolu-

tamente falso que tales observaciones sean las causas de la absoluta e inquebrantable certeza que tenemos de la verdad de este axioma, como creo haberlo demostrado [20].

Todo cuanto hemos afirmado de este axioma,
327 puede ser referido a todos los axiomas. Por ello, creo que la certeza y evidencia del conocimiento humano en cuanto se refiere a las cosas naturales depende de este principio:

Todo aquello que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar con verdad de esta cosa.

Así, puesto que ser *animal* está contenido en la idea de *hombre*, puedo afirmar del hombre que es animal; porque tener todos sus diámetros iguales está comprendido en la idea de un círculo, puedo afirmar de todo círculo que todos sus diámetros son iguales; porque tener todos sus ángulos iguales a dos rectos, está comprendido en la idea de un triángulo, puedo afirmar esta propiedad de todo triángulo. Es más, no se puede negar este principio sin arruinar toda la evidencia del conocimiento humano y sin dar lugar a un absurdo pirronismo. Sólo podemos juzgar acerca de
[423] las cosas por mediación de las ideas que tenemos de ellas; no tenemos medio alguno de concebirlas más que en cuanto están en nuestro espíritu y no pueden acceder a él sino mediante sus ideas. Así, pues, si los juicios que formamos, prestando atención a estas ideas, no se refieren a las cosas mismas, sino solamente a nuestros pensamientos; es decir, si a partir de que veo con claridad que tener tres ángulos iguales a dos rectos está contenido en la idea de triángulo, no fuera correcto concluir que en verdad todo triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos, sino,
328 solamente, que yo así lo pienso, es claro que no tendríamos conocimiento alguno de las cosas, sino solamente de nuestros pensamientos y, en consecuencia, nada sabríamos de las cosas de las que estamos persuadidos que tenemos conocimiento con la mayor certeza; sólo conoceríamos que las pensamos de tal forma. Esto es manifiesto que destruiría todas las ciencias.

Asimismo, no ha de temerse que algunos hombres muestren su acuerdo con seriedad con esta afirmación: que no sabemos de cosa alguna si es verdadera o falsa en sí misma. Pues, las hay tan simples y tan evidentes, como *Yo pienso, luego yo soy*, o bien, *El todo es mayor que la parte*, que es imposible dudar con seriedad si, en sí mismas, son tales como nosotros las concebimos. La razón es que no podríamos dudar de ellas sin pensarlas y no se podrían pensar sin estimarlas verdaderas; en consecuencia, no cabría dudar de ellas [21].

Sin embargo, este principio, por sí mismo, no basta para juzgar que debe ser estimado como axioma. Pues, hay atributos que están contenidos verda-
[424] deramente en la idea de las cosas, pero que se pueden y se deben demostrar, como que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos o que la suma de todos los ángulos del exágono es igual a ocho rectos. Pero es preciso distinguir si sólo se tiene necesidad de considerar la idea de una cosa con una atención mediocre para ver claramente que un atributo determinado está comprendido en ella, o
329 bien si, además, es necesario alguna otra idea para apercibirse de ello. Cuando sólo es necesario considerar la idea, la proposición puede ser tomada por axioma, sobre todo, si esta consideración sólo requiere una atención mediocre de la que todos los espíritus son capaces. Pero si se requiere considerar alguna otra idea además de la idea de la cosa, entonces se trata de una proposición que es preciso demostrar. Así, pues, pueden darse estas dos reglas para los axiomas.

Regla I

Cuando para ver claramente que un atributo conviene a un sujeto, como para ver que conviene al todo el ser más grande que la parte, sólo hay nece-

sidad de considerar las dos ideas, la del sujeto y la del atributo, con una mediana atención, de modo que no puede efectuarse esta consideración sin apercibirse de que la idea del atributo está verdaderamente contenida en la idea del sujeto; en tal caso se tiene derecho a considerar esta proposición como un axioma que no tiene necesidad de ser demostrado porque, por sí mismo, toda la evidencia que podría darle la demostración —que sólo mostraría que este atributo conviene al sujeto, sirviéndose para mostrar esta unión de una tercera idea—, se obtiene sin la ayuda de la tercera idea.

Pero es preciso no confundir una simple explicación, aunque tuviese una cierta forma de argumento, con una verdadera demostración. Hay axiomas que [425] tienen necesidad de ser explicados para que sean mejor comprendidos, aunque no tengan necesidad 330 de ser demostrados. La explicación sólo consiste en exponer con otros términos y con mayor extensión, lo que está contenido en el axioma; por el contrario, la demostración requiere algún nuevo término medio que el axioma no contiene claramente.

Regla II

Cuando la consideración de las ideas del sujeto y del atributo no es suficiente por sí misma para ver claramente que el atributo conviene al sujeto, la proposición que afirma que el predicado pertenece al sujeto no debe ser tomada como un axioma; por el contrario, debe de ser demostrada utilizando algunas otras ideas para hacer ver esta unión, tal y como se utilizan las líneas paralelas para mostrar que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos.

Estas dos reglas son más importantes de lo que se estima, pues uno de los defectos más comunes entre los hombres es no pensar suficientemente aquello que afirman o niegan y, más bien, confiar en lo

que han oído decir o en lo que, en otra época, han pensado sin prestar atención a lo que ellos mismos pensarían si consideraran con más atención lo que acontece en su espíritu; o bien, atender más al sonido de las palabras que a sus verdaderas ideas; o bien, asegurar como claro y evidente lo que les resulta imposible concebir y negar como falso, lo que les sería imposible no creer verdadero si se tomasen el trabajo de pensar en ello con seriedad.

Por ejemplo, aquellos que defienden que en un trozo de madera hay una forma sustancial además 331 de todas sus partes, de su disposición, de su figura, de su movimiento o de su reposo y además de los [426] poros que se encuentran entre estas partes; que esta forma sustancial es distinta de todo esto, creen decir algo cierto. Sin embargo, afirman algo que ni ellos ni nadie ha comprendido y que jamás se comprenderá.

Ahora bien, si, por el contrario, se desean explicar los efectos naturales mediante la existencia de partículas no accesibles a los sentidos de las que estarían compuestos los cuerpos, invocando su diferente situación, el diverso tamaño de las mismas, la distinta figura, movimiento o reposo y también la existencia de poros entre estas partículas que permiten o impiden el paso de otras materias, entonces piensan quienes defienden las formas sustanciales que sólo se les habla de quimeras aunque nada se les dice que no se conciba con facilidad. Es más, por una curiosa inversión del espíritu, la facilidad que tienen para concebir estas entidades les lleva a creer que no son las verdaderas causas de los efectos que se observan en la naturaleza, sino que tales causas son más misteriosas y están más ocultas. Así, están más dispuestos a creer a quienes explican los fenómenos naturales mediante principios que ellos no aciertan a concebir que a quienes sólo se sirven de principios que comprenden.

Y lo que aún es más llamativo: cuando se les habla de partes insensibles, estiman que tienen fundamento para rechazarlas porque tales partes no son accesibles al tacto o a la vista; sin embargo, aceptan

con facilidad las formas sustanciales, la pesantez, la virtud atractiva, etc., que no sólo no son accesibles
332 al tacto o a la vista, sino que además no se pueden concebir.

[427]

CAPITULO VII (VI)

SOBRE ALGUNOS AXIOMAS IMPORTANTES QUE PUEDEN SERVIR DE PRINCIPIOS PARA CONOCER GRANDES VERDADES

Todo el mundo está de acuerdo en que es importante conocer algunos axiomas y principios que, siendo claros e indudables, puedan servirnos de fundamento para conocer las cosas más útiles. Pero, por lo general, los axiomas que se formulan, reportan tan escasa utilidad que su conocimiento es bastante inútil. Pues lo que denominan el primer principio del conocimiento, *es imposible que la misma cosa sea y no sea*, es muy claro y muy cierto, pero no veo circunstancia alguna en la que pueda servirnos para acceder a algún conocimiento. Creo que todos los que daré a conocer pueden ser más útiles. Comenzaré por el que acabamos de explicar [22].

Axioma primero

Todo lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa puede afirmarse con verdad de ella.

Axioma segundo

La existencia, al menos posible, está contenida en la idea de todo lo que concebimos clara y distintamente.

333 Pues si una cosa es concebida claramente, hemos de considerar que puede ser, ya que sólo la contradicción entre nuestras ideas nos hace creer que una cosa no puede ser, pues no puede haber contradicción en una idea cuando es clara y distinta (en consecuencia, la existencia, al menos posible, está contenida en la idea de todo lo que concebimos clara y distintamente).

[428]

Axioma tercero

La nada no puede ser causa de cosa alguna. Otros axiomas se siguen de éste pudiendo considerarse los siguientes corolarios.

Axioma cuarto
o Corolario primero del Axioma tercero

Ninguna cosa, ninguna perfección de cosa actualmente existente puede tener la nada o una cosa no existente como causa de su existencia.

Axioma quinto
o Corolario segundo del Axioma tercero

Toda la realidad o perfección que existe en una cosa, se encuentra formal o eminentemente en su causa primera y total [23].

Axioma sexto
o Corolario tercero del Axioma tercero

Ningún cuerpo puede moverse a sí mismo, es decir, darse movimiento si no lo tiene.

Este principio es tan naturalmente evidente que motivó la defensa de las formas sustanciales y de las cualidades reales pesantez y ligereza. Así fue,

pues viendo los filósofos, por una parte, que era imposible que aquello que debía ser movido se moviese a sí mismo y, por otra parte, habiéndose persuadido falsamente de que no existía algo exterior a la piedra que pudiera impulsarla hacia abajo mientras caía, se han creído obligados a distinguir dos cosas en una
334 piedra: la materia que recibía el movimiento y la forma sustancial que, ayudada por la cualidad accidental de la gravedad, confería el movimiento. Al defender esto, no prestaban atención a que, de esta forma, caían en lo que querían evitar en el caso de que esta forma fuera material; es decir, una verdadera materia; si, por el contrario, no era material debía ser una sustancia que fuese realmente distinta de la materia. Esto les era imposible de concebir con claridad a no ser
[429] que se concibiera la sustancia como un espíritu, es decir, como una sustancia que piensa, tal como es verdaderamente la forma del hombre y no la de todos los otros cuerpos.

Axioma séptimo
o Corolario cuarto del Axioma tercero

Ningún cuerpo puede mover a otro cuerpo si él mismo no es movido. Pues si un cuerpo, estando en reposo, no puede moverse a sí mismo, tampoco puede transferir movimiento a otro cuerpo.

Axioma octavo

No se puede negar lo que es claro y evidente por no poder comprender lo que es oscuro.

Axioma noveno

Propio de la naturaleza del espíritu finito es no poder comprender lo infinito [24].

Axioma décimo

El testimonio de una persona infinitamente poderosa, infinitamente sabia, infinitamente buena, infinitamente verdadera, debe tener más fuerza para persuadir nuestro espíritu que el que poseen las razones más convincentes.

335 Debemos estar más seguros de que quien es infinitamente inteligente no se equivoca y de que quien es infinitamente bueno no nos engaña, de lo que estamos de que no nos equivocamos en las cosas más claras.

Estos tres últimos axiomas constituyen el fundamento de la fe a la que nos referiremos más adelante.

Axioma undécimo

Los hechos que los sentidos pueden reconocer con facilidad, cuando son atestiguados por un gran número de personas de todas las épocas, que pertenecen a naciones diversas, que poseen intereses dispares, que hablan de tales hechos como hechos conocidos por ellos mismos, no pudiendo suponerse que todos ellos se han confabulado para defender una mentira, deben
[430] *ser estimados tan firmes e indudables como si hubiesen sido reconocidos por nuestros propios ojos.*

Este es el fundamento de la mayor parte de nuestros conocimientos, siendo infinitamente superior el número de cosas que conocemos por esta vía al que conocemos por nosotros mismos.

CAPITULO VIII (VII)

Sobre las reglas que se refieren a las demostraciones

Una verdadera demostración requiere dos cosas: en razón de la materia todo ha de ser cierto e

indudable; además, no ha de existir ningún vicio en la forma del razonamiento. Lo uno y lo otro se logra-
336 rá con toda certeza si se observan las reglas expuestas.

En relación con la materia de la demostración, todo será verdadero y cierto si todas las proposiciones que se formulen para integrar las pruebas son:

O bien definiciones de palabras de las que ya se ha dicho (en la parte primera de la lógica) que, siendo arbitrarias, no pueden ser contestadas.

O bien axiomas acordados y que no han debido aceptarse si no eran claros y evidentes, tal como exige la regla tercera.

O bien proposiciones que han sido demostradas y evidentes en virtud de la demostración que de las mismas se ha efectuado.

O bien la construcción de la cosa misma de la que se trata cuando haya que realizar alguna operación; esto debe ser tan indudable como el resto puesto que esta construcción debe haber sido anteriormente demostrada como posible si existiese alguna duda acerca de que no lo fuera.

[431] Es, pues, claro que respetando la primera regla, nunca se utilizará en una prueba proposición que no sea cierta y evidente.

También es fácil demostrar que no habrá defecto de forma en la argumentación si se observa la regla segunda que obliga a no abusar de la equivocidad de los términos; regla que es violada cuando los términos equívocos no son sustituidos por la definición que restringe y explica su significado.

Pues, si no se observan las reglas de los silogismos, esto suele acontecer a causa de algún término
337 equívoco que provoca que se use con un sentido en una proposición y con otro sentido en la otra. Esto acontece frecuentemente con el término medio del silogismo y constituye el efecto más común de los argumentos viciosos, pues, el término medio se usa con significados distintos en las dos proposiciones. Así, pues, es claro que no se incurrirá en este defecto si se respeta la segunda regla.

No significa esto que las demostraciones no tengan otros defectos además del que proviene de la equivocidad de algún término. Pero, es casi imposible que un hombre de mediana capacidad y que posea alguna luz, incurra nunca en ellos, sobre todo tratándose de materias especulativas. Así, sería inútil advertir que se ponga cuidado en ello y ofrecer reglas con este fin; es más, sería perjudicial puesto que la aplicación de estas reglas superfluas podría distraer la atención que debe de prestarse a las que son necesarias. Además, no vemos que los geómetras se preocupen de la forma de sus argumentos ni que sueñen con conformarlos con las reglas de la lógica y, sin embargo, no violan sus preceptos, porque esto se hace naturalmente y no precisa estudio [25].

[432] Pero hay (dos) [una] observación(nes) que se debe(n) realizar en relación con las proposiciones que deben ser demostradas. (En primer lugar), no se deben considerar entre éstas aquellas proposiciones cuya verdad puede ser demostrada mediante la aplicación de la regla de la evidencia a cada proposición evidente. Pues, si fuesen consideradas como proposiciones a demostrar, entonces sería necesario demostrar todo
338 axioma, puesto que casi todos pueden serlo mediante aquel axioma que hemos dicho que podía ser considerado como el fundamento de toda evidencia: *Todo aquello que claramente se comprende que está contenido en una idea clara y distinta puede ser afirmado de ella con verdad.* Se puede, por ejemplo, afirmar:

Todo aquello que claramente se comprende que está contenido en una idea clara y distinta puede ser afirmado de ella con verdad.

Es así que claramente se comprende que la idea clara y distinta del todo contiene ser mayor que su parte.

Luego, puede afirmarse con verdad que el todo es mayor que su parte.

Pero, aunque esta prueba sea muy correcta, sin embargo no es necesaria porque nuestro espíritu

suple la falta de esta mayor sin tener necesidad de prestar una especial atención; de este modo, ve clara y evidentemente que el todo es mayor que su parte sin que tenga necesidad de reflexionar sobre el origen de esta evidencia. Es así, pues, son dos cosas diferentes el conocer evidentemente una cosa y el saber dónde se origina esta evidencia.

(La segunda observación indica que cuando una proposición ha sido demostrada en general, se estima que ha sido demostrada respecto de los casos particulares, es decir, que lo que ha sido demostrado del género se juzga que ha sido demostrado de todas las especies y de todos los singulares que integran cada especie. Pues sería una cosa ridícula pretender que después de haber demostrado que todo cuadrilátero
339 tiene sus cuatro ángulos iguales a cuatro rectos, aún si tuviese necesidad de demostrar que un paralelogramo tiene sus cuatro ángulos iguales a cuatro rectos, aunque esta demostración se pudiese formular del siguiente modo:

Todo cuadrilátero tiene sus cuatro ángulos iguales a cuatro rectos.
Es así que todo paralelogramo es cuadrilátero.
Luego...

De este modo se observa que estamos ante argumentos inútiles y de uso nulo en las ciencias cuantas veces se prueba que la diferencia genérica o una propiedad genérica pertenece a alguna especie, aunque los lógicos aceptan tal tipo de razonamientos como ejemplos de los que son más correctos; éste es el caso cuando se dice:

Todo animal siente.
Todo hombre es animal.
Luego, todo hombre siente.

No significa la valoración ofrecida de tales argumentos que no sean verdaderos, porque son muy verdaderos y sólo prueban aquello que ya se conoce.

De modo que sin dar tan gran rodeo, debe suponerse demostrado de cada especie lo que se ha demostrado del género. Así, para demostrar que un triángulo rectángulo tiene un ángulo cuyo valor es igual a la suma de los otros dos ángulos, solamente afirmaré que puesto que los tres ángulos equivalen a dos rectos y uno de estos ángulos es recto, es preciso que los otros equivalgan también a un recto. En este caso, supongo sin prueba que todos los ángulos de un triángulo rectángulo valen dos rectos porque esta propiedad lo es de todo triángulo. Así, pues, sería un rodeo in-
340 necesario el probar lo mismo del triángulo rectángulo mediante este argumento utilizado por la Escuela:

Todo triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos.
Es así, que un triángulo rectángulo es triángulo. Luego, etc.)

CAPITULO IX (VIII)

[433] ### Sobre algunos defectos en los que con frecuencia incurren los geómetras

Hemos conocido cuanto de sólido posee el método de los geómetras y lo hemos reducido a cinco reglas cuya consideración y observancia por parte de nuestro espíritu ha de ser tal que nunca será excesiva. Asimismo, es preciso reconocer que nada puede ser más digno de admiración que el descubrimiento de tantas verdades ocultas y su demostración mediante razones tan firmes e invencibles, sirviéndose para ello de tan reducido número de reglas. De modo que de entre todos los que aspiran a la sabiduría, sólo los geómetras han logrado la ventaja de haber expulsado

de su escuela y de sus libros la contestación y la disputa (haciendo profesión de defender únicamente lo que fuera convincente e incontestable).

Sin embargo, si se desea juzgar sin estar dominado por el prejuicio, preciso es reconocer que así como no se puede negar a los geómetras la gloria de haber seguido una vía mucho más segura que todos los otros para probar la verdad, tampoco puede negarse que no hayan incurrido en algunos defectos que sin desviarlos del fin al que tienden, sin embargo, dan lugar a que no alcancen este fin por el camino más
341 recto y más cómodo. Esto es lo que yo intentaré mostrar mediante ejemplos tomados de Euclides.

Primer defecto

Prestar más cuidado a la certeza que a la evidencia y más al convencimiento del espíritu que a su ilustración.

Los geómetras son dignos de alabanza por no haber querido defender más que aquello que fuera convincente, pero parece que no han prestado la suficiente atención a que para poseer una perfecta ciencia acerca de algo no basta con estar convencido de que algo es verdadero; además, se ha de acceder al
[434] conocimiento de por qué es verdadero partiendo de razones tomadas de la naturaleza misma de la cosa. Así ha de ser, porque hasta que accedamos a este punto, nuestro espíritu no está plenamente satisfecho y aún desea lograr un conocimiento mayor que el que posee; esto mismo es un verdadero signo de que no se posee la verdadera ciencia. Puede afirmarse que este defecto es la fuente de casi todos los otros defectos sobre los que llamaremos la atención. Así, pues, no es necesario prolongar la explicación de este primer defecto porque, a continuación, nos referiremos a él de modo suficiente.

Defecto segundo

Probar lo que no requiere pruebas.

Los geómetras propugnan que no se debe de probar lo que es claro por sí mismo. Sin embargo, incumplen con frecuencia esta regla porque, deseando preferentemente convencer al espíritu más que aportar luz, como acabamos de afirmar, estiman que obtendrán un convencimiento más firme al formular alguna prueba de las cosas más evidentes, en vez de
342 proponerlas simplemente y de permitir al espíritu que reconozca su evidencia.

Esto es lo que ha llevado a Euclides a probar que los dos lados de un triángulo, siendo sumados, dan una magnitud mayor que la del otro lado, aunque esto sea evidente en virtud de la misma noción de línea recta: distancia más corta que puede darse entre dos puntos o bien la medida natural de la distancia de un punto a otro; esto no sería así, si la línea recta no fuese la línea más corta de todas las líneas que se pudieran trazar desde un punto hasta otro punto [26].

Esto mismo le ha llevado a considerar como un problema que debe ser resuelto y no como un postulado el *trazar una línea igual a una línea dada*, aunque trazar tal línea sea tan fácil y aun más fácil que trazar un círculo, dado el radio [27].

Este defecto ha surgido, sin duda, por no haber considerado que toda la certeza y evidencia de nuestros conocimientos en las ciencias naturales procede de este principio: *puede afirmarse de una cosa todo aquello que está contenido en su idea clara y distinta.* Se sigue de este principio que si para conocer que un atributo de una cosa está contenido en la idea de la misma, sólo tenemos necesidad de la simple consideración de la idea, sin ser preciso recurrir a ninguna otra idea, entonces esto debe ser estimado como evidente y claro, tal como ya hemos expuesto.

Conozco perfectamente que hay algunos atributos de los que conocemos con mayor facilidad que

de otros atributos el que están contenidos en alguna idea. Y creo que basta con que se pueda ver esta pertinencia al prestar una atención normal y con que ninguna persona con espíritu adecuadamente dotado pueda dudar de su pertinencia; sólo se precisa, como máximo, alguna explicación para que las proposiciones que se obtienen de este modo, a partir de la simple consideración de las ideas, sean consideradas como principios que no requieren demostración. Así, creo que no se puede prestar atención a la idea de la línea sin que se conciba que su posición sólo depende de dos puntos, de lo cual Euclides ha hecho una de sus cuestiones, además, no es preciso prestar una gran atención a esta idea para comprender sin dificultad y con gran claridad que si una línea recta corta a otra línea y hay dos puntos en la línea que corta que son equidistantes de otros dos puntos de la línea cortada, no habrá algún punto de la línea que corta que no sea equidistante de estos puntos de la línea cortada[28].// Fácil será juzgar acerca de ello cuando una línea sea perpendicular a otra, sin precisar recurrir a la idea de ángulo ni de triángulo, que no deberían ser invocadas más que después de haber establecido otras afirmaciones que sólo podrían ser demostradas mediante perpendiculares.//

(A partir de esto y después de haber demostrado, lo que es fácil, que la distancia de un punto a una línea se mide mediante la perpendicular, y que dos líneas son llamadas equidistantes y paralelas cuando todos los puntos de cada una de ellas son equidistantes de los de la otra, prolongada si fuera necesario, bastará haber hallado en una de estas líneas dos puntos equidistantes de los de la otra línea, para concluir que todos los otros puntos son equidistantes y que, en consecuencia, estas líneas son paralelas.)

[436] También debe hacerse notar que excelentes geómetras utilizan como principios proposiciones que son menos claras que la citada; éste es el caso de Arquímedes, quien estableció sus más bellas demostraciones a partir de este axioma: *Si dos líneas trazadas sobre un mismo plano tienen en común sus extremos y*

están curvadas en el mismo sentido, entonces la línea
344 *que está contenida será menor que la línea que la contiene.*

Confieso que este defecto, probar lo que no tiene necesidad de prueba, no parece grande y que, en sí mismo, no lo es, pero sí que es un gran defecto si juzgamos sus consecuencias porque, ordinariamente, da lugar a una inversión del orden natural, al que más adelante nos referiremos. Este deseo de probar lo que debía de ser supuesto como claro y evidente por sí mismo, ha obligado a los geómetras a romper el orden natural de sus tratados con el fin de probar lo que no hubieran debido probar, pues este tipo de cuestiones sólo deben ser tratadas siguiendo el orden natural.

Defecto tercero

Demostraciones por reducción al absurdo

Este tipo de demostraciones que muestran que una cosa tiene una determinada propiedad, pero no lo demuestran a partir de sus principios, sino en virtud de algún absurdo que se seguiría si fuese de otra forma, son muy frecuentes en Euclides. Ahora bien, es claro que tales demostraciones pueden convencer al espíritu, pero también es claro que no ilustran al espíritu, lo cual debe de constituir el principal fruto de la ciencia. Es así, pues nuestro espíritu no se satisface conociendo solamente que algo es, sino por qué es. Esto último no se conoce mediante una demostración por reducción al absurdo.

No se quiere afirmar con ello que estas demostraciones deban ser totalmente rechazadas. En algunas ocasiones pueden ser utilizadas para construir la prueba de proposiciones negativas que son meros co-
345 [437] rolarios de otras proposiciones, bien claras en sí mismas o demostradas con anterioridad de otra forma. En este caso este tipo de demostración, reducción al absurdo, viene a ser más bien una explicación que una nueva demostración[29].

Defecto cuarto

Demostraciones obtenidas mediante grandes rodeos

Este defecto es muy común entre los geómetras. No se cuestionan de donde surgen las pruebas que aducen con tal de que sean convincentes. Y, sin embargo, es una prueba imperfecta aquella mediante la cual se prueba algo a partir de principios extraños y de los que, según su naturaleza, no depende la cuestión cuya prueba se intenta.

Esto se comprenderá mejor mediante algunos ejemplos. Euclides en el libro I, proposición 5, prueba que los dos ángulos formados sobre la base de un triángulo isósceles son iguales; para efectuar la demostración prolonga de forma igual los dos lados del triángulo y construye nuevos triángulos que posteriormente compara entre sí [30].

Pero, ¿no es increíble que una cosa tan fácil de probar, como es la igualdad de estos ángulos, requiera tanto artificio para ser demostrada, como si
346 hubiese algo más ridículo que imaginarse que esta igualdad dependiera de estos extraños triángulos? Por el contrario, siguiendo el verdadero orden, hay varias
[438] y muy fáciles vías, muy simples y muy naturales para probar esta misma igualdad.

La proposición 47 del libro I, en el que se ha probado que el cuadrado de la base que sostiene un ángulo recto es igual a la suma de los cuadrados de los otros lados, constituye una de las más apreciadas proposiciones formuladas por Euclides. Y, sin embargo, es claro que la forma en que es probada en este lugar no es natural, puesto que la igualdad de estos cuadrados no depende de la igualdad de los triángulos que se toman como medio para efectuar la demostración, sino de la proporción que guardan las líneas y que es fácil demostrar con sólo servirse de otra línea: la perpendicular trazada desde el ángulo recto sobre la base [31].

Todo Euclides está lleno de estas demostraciones en las que adopta extraños procedimientos.

Defecto quinto

No respetar el verdadero orden de la naturaleza

Este es el defecto más importante en el que pueden incurrir los geómetras. Se han imaginado que no existía orden alguno que debiera respetarse; únicamente se habría de atender a que las primeras proposiciones pudiesen servir para demostrar las siguientes. Y así, sin prestar atención a las reglas del verdadero método que exige partir de lo más simple y lo más general para acceder a lo más complejo y particular, todo lo mezclan, estudian a la vez líneas y
347 superficies, triángulos y cuadrados; prueban mediante figuras las propiedades de las líneas simples y realizan una infinidad de otras inversiones que desfiguran esta bella ciencia.

Este defecto aparece por doquier en los Elementos de Euclides. Después de haber tratado de la extensión en los cuatro primeros libros, estudia en general proposiciones de cualquier clase de magnitudes
[439] en el libro quinto. Retoma la extensión en el sexto y trata de los números en los libros séptimo, octavo y noveno, para volver a tratar de la extensión en el libro décimo. He aquí el desorden general. Pero aún está plagado de una infinidad de desórdenes que afectan a cuestiones concretas. Así, inicia el libro primero mediante la construcción de un triángulo equilátero y 22 proposiciones más adelante ofrece el procedimiento general para construir un triángulo dadas tres líneas rectas siempre que dos sean mayores que una de ellas; esto conlleva la construcción de un triángulo equilátero sobre una línea dada.

Nada prueba de las líneas perpendiculares y paralelas más que recurriendo a triángulos. Mezcla la discusión de las superficies con la de las líneas.

En el libro I, proposición 16, prueba que, siendo prolongado el lado de un triángulo, el ángulo exterior es mayor que uno u otro de los opuestos interiores. Y, 16 proposiciones más adelante, prueba que este ángulo exterior es igual a los dos opuestos.

Sería preciso transcribir todo Euclides para poder ofrecer todos los ejemplos que podrían aportarse de este desorden.

348

Defecto sexto

No utilizar las divisiones

Otro de los defectos en que incurren los geómetras es en el de no recurrir a las divisiones y subdivisiones. No es que no determinen las especies de los géneros que estudian; sin embargo, lo hacen definiendo simplemente los términos y facilitando una a continuación de otra todas las definiciones, sin señalar que un género tiene un número determinado de especies y que no puede tener más porque la idea general del género sólo es susceptible de un número concreto de diferencias; este procedimiento arroja mucha más luz para penetrar la naturaleza tanto del
[440] género como de las especies.

Por ejemplo, se hallarán en el primer libro de Euclides las definiciones de todas las especies del triángulo. Pero quién dudaría que se hubiese ganado claridad procediendo del siguiente modo:

El triángulo puede dividirse atendiendo a los lados o a los ángulos.

Es así, pues, los lados son:

o bien { todos iguales y se denomina *equilátero*.
sólo dos son iguales y se denomina *isósceles*.
los tres son desiguales y se denomina *escaleno*.

Los ángulos son:

o bien { los tres agudos y se denomina *oxigonio*.
sólo dos son agudos y, entonces, el tercero es { recto y se denomina *rectángulo*.
obtuso y se denomina *ambligonio*.

Mucho mejor es ofrecer esta división del tri-
349 ángulo después de haber explicado y demostrado todas las propiedades del triángulo en general; a partir de esto se conocerá que es necesario que, al menos, dos ángulos del triángulo sean agudos ya que la suma de los tres ángulos no puede ser superior a dos rectos.

Este defecto es, en realidad, un defecto que afecta al orden, pues, no se deben analizar o definir las especies sino después de haber conocido adecuadamente el género, sobre todo, cuando son muchas las afirmaciones que pueden hacerse en torno al género
[441] sin haber estudiado las especies.

CAPITULO X (IX)

Respuesta a lo que los geómetras abogan en su defensa

Algunos geómetras estiman que han justificado estos defectos, afirmando que no se preocupan por tales cuestiones; que les basta con no afirmar nada que no hayan probado de una manera convincente y que, de este modo, están seguros de haber hallado la verdad. Esto constituye su único fin.

También hacen saber que estos defectos no son tan considerables y que se está obligado a reconocer que las ciencias comprendidas bajo el nombre general de matemáticas son las que se han desarrollado de modo más perfecto de entre todas las ciencias humanas. Ahora bien, sólo se pretende indicar al efectuar las anteriores reservas que aún se podría introducir alguna observación que contribuiría a perfeccionar más estas ciencias y que, aunque el principal fin buscado por estas ciencias haya sido el aducir solamente lo que fuese verdadero, sin embargo, sería deseable que prestasen más atención a la forma más

natural de favorecer la penetración de la verdad en el espíritu.

Tienen a gala afirmar que no se preocupan del verdadero orden ni de probar por vías naturales o alejadas, con tal de que logren lo que ellos pretenden, esto es, convencer. Ahora bien, no pueden modificar la naturaleza de nuestro espíritu ni lograr que no tengamos un conocimiento mucho más claro, más completo y más perfecto de las cosas que llegamos a conocer por sus verdaderas causas y sus verdaderos principios, que el que tenemos de aquellas que sólo han sido probadas por vías indirectas y extrañas.

Y, a la vez, es indudable que se aprende con una facilidad incomparablemente mayor, que se retiene mucho mejor lo que se enseña siguiendo el verdadero orden, porque las ideas cuya secuencia es natural se retienen mucho mejor en la memoria y se
[442] evocan más fácilmente que otras.

También se puede afirmar que aquello que, en alguna ocasión, se ha conocido por haberse captado la verdadera razón, no se retiene de memoria sino fundándose en el juicio; que lo así conocido llega a ser asimilado de tal forma que ya no se puede olvidar. Por el contrario, aquello que sólo se conoce mediante demostraciones que no están fundadas en razones naturales, fácilmente se olvida y difícilmente se vuelve a recordar cuando se ha llegado a olvidar, ya que
351 nuestro espíritu no nos ofrece una vía para volver a hallarlo.

Así, pues, es preciso reconocer que es, en sí, mucho mejor guardar este orden que no guardarlo. Ahora bien, personas equitativas podrían decir que es preciso despreciar un pequeño inconveniente cuando sólo puede ser evitado generando otro mayor y que, de igual modo, si bien es un inconveniente no guardar el verdadero orden, sin embargo, es mejor no guardarlo que dejar de ofrecer una prueba incontestable de algo que se defiende y exponerse a caer en algún error y en algún paralogismo al indagar ciertas pruebas que pueden ser más naturales, pero que no

son tan convincentes ni están exentas de toda sospecha de error.

Esta forma de responder es muy razonable. Y confieso que ha de preferirse a cualquier otro valor la seguridad de no equivocarse y que es preciso despreciar el verdadero orden si para respetarlo ha de perderse mucha fuerza en las demostraciones y exponerse al error. Pero no estoy de acuerdo en que sea imposible observar lo uno y lo otro (si se ha de lograr una certeza razonable; es decir, que se acepte como verdadero lo que ningún hombre podrá estimar como falso con tal de que aporte, al menos, a su consideración una cierta atención).

[443] Pues, me imagino que podrían construirse elementos de Geometría en los que todas las cosas fue-
352 ran tratadas en su orden natural y en los que todas las proposiciones fueran probadas por vías muy simples y muy naturales y, sin embargo, con claridad. //Esto es lo que se ha realizado en *Los Nuevos elementos de Geometría* que acaban de publicarse.//

CAPITULO XI (X)

Reducción del método de las ciencias a las ocho reglas principales

La conclusión que se puede obtener de cuanto se ha explicado, si se desea perfeccionar el método utilizado por los geómetras, es que deben sumarse dos o tres reglas a las cinco que han sido propuestas en el capítulo segundo. Así, pues, todas las reglas se compendian en ocho:

Las dos primeras guardan relación con las ideas y pueden ponerse en relación con la parte primera de esta lógica.

Las reglas tercera y cuarta se refieren a los axiomas y pueden vincularse con la parte segunda.

Las reglas quinta y sexta se refieren a los razonamientos y pueden relacionarse con la parte tercera.

Finalmente, las dos últimas se refieren al orden y guardan relación con la parte cuarta.

Dos reglas relacionadas con las definiciones

[444] 1. Los términos un poco oscuros o equívocos han de ser definidos.

2. Sólo se han de emplear en las definiciones términos perfectamente conocidos o ya explicados.

353

Dos reglas para los axiomas

3. Sólo se ha de postular como axioma lo que es perfectamente evidente.

4. Se ha de aceptar como evidente lo que para ser conocido como verdadero sólo precisa de poca atención.

Dos reglas para las demostraciones

5. Probar todas las proposiciones un poco oscuras, no empleando para su prueba más que las definiciones ya establecidas o las proposiciones que hayan sido demostradas.

6. Evitar los términos equívocos sustituyendo mentalmente las definiciones que los delimitan y explican.

Dos reglas para el método

7. Tratar las cuestiones, en tanto sea posible, según el orden natural, comenzando por las más generales y más simples, así como explicando todo

lo que es propio de la naturaleza del género antes de introducir lo que pertenece a las especies particulares.

8. Dividir, en tanto sea posible, cada género en todas sus especies, cada todo en sus partes y cada dificultad en todos sus casos.

En estas dos últimas reglas he introducido la expresión *en tanto sea posible*, porque es verdad que, en muchos casos, no pueden observarse con rigor, bien a causa de las limitaciones del espíritu humano o bien a causa de aquellos límites que ha sido preciso establecer como límites de cada ciencia. Ello da lugar a que, con frecuencia, se trate de una especie sin que se pueda tratar todo lo que es propio del género,

354 tal como se trata del círculo en la Geometría común sin afirmar nada en concreto de la línea curva, su

[445] género, y estimando bastante el ofrecer su definición.

Tampoco se puede explicar de un género todo lo que se podría afirmar de él, porque con frecuencia sería muy extenso; ahora bien, basta con afirmar todo lo que se debe afirmar para iniciar el tratamiento de sus especies.

Finalmente, creo que una ciencia no puede ser perfectamente desarrollada sin prestar una gran atención a estas dos últimas reglas; tanta como la que se presta a las anteriores. Sólo puede dispensarse su observancia por razones de necesidad o de gran utilidad.

(Sin embargo, se admite que no se han respetado escrupulosamente en esta obra. Si alguien pone de relieve este defecto, francamente se le confesará que esta Lógica ha duplicado su extensión a partir de los primeros bocetos que de la misma se hicieron en los cuatro o cinco primeros días dedicados al tema; así, pues, no debe producir extrañeza el identificar diversos lugares que se han ido introduciendo en momentos distintos e incluso cuando se estaba imprimiendo y que, si hubiesen sido dispuestos inicialmente, lo estarían tan adecuadamente como debieran haberlo estado. Esta es la razón por la que en el Discurso introductorio se ha indicado que muchas

personas podían sentirse satisfechas con la primera y cuarta partes, clasificando el contenido de la parte tercera más como algo sutil que como algo agra-
355 dable. Sin embargo, se han realizado adiciones que hacen la parte última tan útil e interesante como pudiera serlo cualquiera otra.)

CAPITULO XII (XI)

Sobre lo que conocemos por la fe, bien sea humana o divina

Todo cuanto hemos expuesto hasta este momento se refiere a las ciencias humanas, puramente humanas [32], y a los conocimientos que están fundados en la evidencia de la razón. Pero, antes de concluir, bueno es referirse a otra clase de conocimiento que, con frecuencia, no es menos cierto ni, dentro de su modalidad, menos evidente; esto es, el conocimiento que obtenemos a partir del testimonio.

Dos son los caminos que nos llevan a creer que una cosa es verdadera. El primero es el conocimiento que alcanzamos por nosotros mismos al haber reconocido e indagado la verdad bien mediante nuestros sentidos o bien mediante nuestra razón; a esto, en general, puede denominarse *razón* ya que los mismos sentidos dependen del juicio de la razón, pero también puede denominarse *ciencia*, usando en tal caso este nombre con un significado más general del que suele tener en las escuelas, esto es, todo conocimiento de un objeto obtenido del objeto mismo.

El otro camino que nos lleva a creer que algo es
[446] verdad es la autoridad de las personas que son dignas de ser creídas y que nos aseguran que una cosa determinada existe, aunque nada conozcamos de ella
356 por nosotros mismos. Llamamos a esto fe o creencia, siguiendo la sentencia de San Agustín: *Quod scimus, debemus rationi; quod credimus, autoritati* [33].

Ahora bien, como esta autoridad puede ser de dos clases, la de Dios o la de los hombres, también hay dos clases de fe, la divina y la humana.

La fe divina no puede estar sujeta a error porque Dios no puede engañarnos ni engañarse.

La fe humana, por sí misma, está sujeta a error ya que, según dice la Escritura, el hombre es mendaz y porque puede acontecer que quien nos asegura algo como verdadero, estuviera él mismo en el error. Y, sin embargo, tal como ya hemos hecho notar, hay cosas que no conocemos más que a través de la fe humana; cosas, que debemos considerar tan ciertas y tan indudables como si tuviésemos de ellas demostraciones matemáticas. Este es el caso de lo que sabemos porque existe un relato que se mantiene de modo constante y que es formulado por muchas personas, siendo moralmente imposible que todas ellas hubiesen podido conspirar a la vez para garantizar la misma cosa si ésta no hubiese sido verdadera. Por ejemplo, los hombres tienden naturalmente a encontrar bastante dificultad en concebir que existan antípodas; sin embargo, aunque no hayamos habitado en tal lugar y, en consecuencia, nada conozcamos de ello más que a través de la fe humana, haría falta estar loco para no dar crédito a este testimonio (o para dudar que exista el reino de *Perú*, gobernado por los españoles, y un estrecho en aquellas tierras al que Magallanes ha dado su nombre). Asimismo, sería pre-
357 ciso haber perdido el sentido para dudar de que haya existido César, Pompeyo, Cicerón, Virgilio y cuestionarse si acaso no serán personajes inventados como lo son los del Amadis.

Verdad es que frecuentemente reviste dificultad el establecer con precisión cuándo la fe humana
[447] ha alcanzado esta certeza y cuándo aún no la ha alcanzado. Esto es lo que hace incurrir a los hombres en dos errores opuestos; uno de ellos es el de quienes creen con demasiada ligereza los menores rumores; el otro es el de aquellos que emplean ridículamente la

fuerza del espíritu en no creer las cosas mejor atestiguadas cuando tales testimonios van contra sus prejuicios. Sin embargo, cabe determinar ciertos límites que es preciso sobrepasar para alcanzar esta certeza humana y otros, más allá de los cuales, se conoce algo con certeza, estableciéndose entre ambos límites unas márgenes asimilables a la certeza o a la incertidumbre según coinciden con uno u otro de estos límites.

Si se comparan los dos caminos, la razón y la fe, que, en general, nos llevan a creer que algo existe, es cierto que la fe siempre supone alguna razón. Pues, como dice San Agustín en su carta 122 y en otros muchos lugares, no podríamos inclinarnos a creer lo que excede a nuestra razón, si la misma razón no nos hubiera persuadido de que hay cosas que hacemos bien en creer aunque aún no seamos capaces de com-
358 prenderlas. Esto es verdadero sobre todo respecto de la fe divina ya que la misma razón nos enseña que Dios, siendo la verdad misma, no puede engañarnos en lo que nos revela acerca de su naturaleza o de sus misterios. Parece, pues, que aunque estemos obligados a *hacer cautivo nuestro entendimiento para obedecer a Jesucristo,* tal como nos dice San Pablo, sin embargo, no lo hacemos ni de forma ciega ni faltos
[448] de razones, lo que sí es el origen de todas las falsas religiones, sino con conocimiento de causa y porque es razonable el hacerse cautivo de la autoridad de Dios, cuando nos ha dado pruebas suficientes, como son los milagros y otros acontecimientos prodigiosos, que nos obligan a creer que es él mismo quien ha descubierto a los hombres las verdades que debemos creer [34].

En segundo lugar, es cierto que la fe divina debe ejercer más influencia sobre nuestro espíritu que la misma razón. Y esto en virtud de la misma razón que nos hace comprender que siempre es preciso preferir lo que es más cierto a lo que lo es menos, y a la vez que es más cierto que lo revelado por Dios es verdadero que aquello de lo que nuestra razón nos

persuade, ya que Dios es más incapaz de inducirnos a error que nuestra razón de equivocarse.

Sin embargo, considerando las cosas con exactitud, nunca lo que conocemos con evidencia y mediante la razón o fundándonos en un fiel testimonio de nuestros sentidos es opuesto a lo que la fe divina nos enseña. Pero lo que motiva que creamos que es opuesto, es que no prestamos atención a lo que debe
359 limitar la evidencia de nuestra razón y de nuestros sentidos. Por ejemplo, nuestros sentidos claramente nos muestran en la Eucaristía la forma redonda y la blancura; ahora bien, nuestros sentidos no nos muestran si es la sustancia del pan lo que hace que nuestros ojos se aperciban de la forma redonda y de la blancura; así, pues, la fe no es contraria a la evidencia de nuestros sentidos cuando nos enseña que no es la sustancia del pan la que sigue permaneciendo, habiendo sido cambiada en el cuerpo de Jesucristo mediante el misterio de la Transustanciación, y que lo que nosotros vemos allí no es más que las especies y las apariencias del pan que allí permanecen, aunque no permanezca la sustancia del pan [35].

[449] De igual modo, nuestra razón nos permite conocer que un mismo cuerpo no puede permanecer simultáneamente en diversos lugares y que dos cuerpos no pueden ocupar un mismo lugar; ahora bien, esto debe de entenderse respecto de la condición natural de los cuerpos, porque sería un defecto de la razón el imaginarse que siendo finito nuestro espíritu, pueda comprender hasta dónde puede extenderse el poder de Dios que es infinito. Y así, mientras los herejes para destruir los misterios de la fe, como el de la Trinidad, la Encarnación, la Eucaristía, destacan estas supuestas imposibilidades que ellos deducen racionalmente, también se alejan al proceder así y de modo claro de la razón, pues pretenden comprender mediante su espíritu la infinitud del poder de Dios. Por ello, se puede dar respuesta a todas estas objeciones con las palabras de San Agustín, dichas a propósito
360 del tema de la penetrabilidad de los cuerpos: *sed nova sunt, sed insolita sunt, sed contra naturae cur-*

sum notissimum sunt, quia magna, quia mira, quia divina, et eo magis vera, certa, firma.

CAPITULO XIII (XII)

Algunas reglas para conducir adecuadamente la razón cuando se ha de dar crédito a los acontecimientos cuyo conocimiento depende de la fe humana

El uso más ordinario del buen sentido, de esta potencia de nuestra alma que nos permite discernir lo verdadero de lo falso, no tiene por objeto las ciencias especulativas a las que pocas personas están obligadas a dedicarse; no hay circunstancia en la que su uso sea más necesario que cuando se emite juicio so-
[450] bre lo que acontece todos los días entre los hombres.

No me refiero al juicio que se hace sobre si una acción es buena o mala, digna de alabanza o de censura, porque esto compete establecerlo a la Moral; sólo hablo del juicio que se realiza sobre la verdad o la falsedad de los asuntos humanos; sólo esta clase de juicio puede ser contemplado por la lógica, bien se trate de acontecimientos pasados, como cuando solamente se intenta conocer si debemos o no creerlos, bien se trate de acontecimientos futuros, como cuando se desea conocer si acontecerán o no, pues, esto regula nuestros temores y esperanzas.

361 Cierto es que se pueden realizar algunas reflexiones sobre los acontecimientos futuros que no serían inútiles y que, al menos, podrían servir para evitar errores en los que muchas personas incurren por no haber seguido adecuadamente las reglas de la razón.

La primera reflexión nos lleva a establecer una total diferencia entre dos clases de verdades:

unas se refieren solamente a la naturaleza de las cosas y a su esencia inmutable, independientemente de su existencialidad; las otras se refieren a las cosas existentes y sobre todo a los acontecimientos humanos y contingentes, a los que pueden acontecer o no en el futuro y que podrían no haber acontecido cuando se trata del pasado. Todo esto lo entiendo según sus causas próximas, haciendo abstracción del orden inmutable de la providencia de Dios porque, por una parte, no impide la contingencia y, por otra parte, al sernos desconocida no contribuye a que creamos las cosas.

En relación con la primera clase de verdades,
[451] siendo todas necesarias, ninguna proposición es verdadera si no es universalmente verdadera; así debemos concluir que sería falsa aunque sólo lo fuera en un solo caso. (Al contrario, la posibilidad es una señal segura de la verdad respecto de lo que se ha reconocido como posible, cuando no se trata más que de la esencia de las cosas, pues, nuestro espíritu no concebiría algo como posible si no lo concibe como verdadero según su esencia.

362 Así cuando un geómetra ha concebido que una línea puede ser descrita mediante cuatro o cinco movimientos diferentes, no se cuestiona, en modo alguno, si tal línea está o no descrita actualmente porque le basta con que sea posible para considerarlo verdadero y para razonar sobre esta suposición.)

Ahora bien, si se utilizan estas mismas reglas para analizar la creencia en los acontecimientos humanos, entonces sólo se juzgará en torno a ellos de modo erróneo, a no ser que por azar alguno sea verdadero, y sólo se realizarán mil falsos razonamientos sobre estos asuntos.

Así es, pues estos acontecimientos son, por su propia naturaleza, contingentes y sería ridículo indagar sobre ellos una verdad necesaria; así, pues, un hombre carecería totalmente de razón si no diese crédito más que cuando alguien le mostrase que sería absolutamente necesario que un suceso hubiese acontecido de un modo determinado.

Y no estaría menos alejado de la razón si me quisiera obligar a creer algo, como pudiera ser la conversión del Rey de la China a la religión cristiana, en virtud de esta única razón: esto no es imposible. Pues otro que me garantizara lo contrario, sirviéndose de la misma razón, es claro que no podría determinarme en virtud de tal razón a creer más bien lo uno que lo otro.

Es preciso, pues, establecer como una máxima cierta e indudable en tal circunstancia que la sola posibilidad de un acontecimiento no es una razón suficiente para inducirme a que lo crea; que también puedo tener razón para creerlo, aunque no juzgo imposible que lo contrario haya acontecido. De modo que, de dos acontecimientos, podría tener razón para creer uno y para no creer el otro, aunque estime que los dos son posibles.

363

Así, pues, si los dos acontecimientos son posibles, ¿cómo pasaré a dar crédito a uno de ellos y no al otro? De acuerdo con esta máxima:

Para juzgar acerca de la verdad de un acontecimiento y determinarme a creerlo o a no creerlo, no es preciso considerar aisladamente y en sí mismo el acontecimiento, tal como se haría con una proposición de la geometría; es preciso prestar atención a cuantas circunstancias rodean ese acontecimiento tanto internas como externas. Llamo circunstancias internas a las que pertenecen al hecho mismo y externas a las que se refieren a las personas en virtud de cuyo testimonio nos inclinamos a creerlo. Hecho esto, si todas estas circunstancias son tales que nunca o sólo muy excepcionalmente han estado rodeadas de falsedad, entonces nuestro espíritu se inclina naturalmente a creer que tal acontecimiento es verdadero. Y, al creerlo, tiene razón sobre todo en cuanto se refiere a la conducta de la vida diaria que sólo exige una certeza moral y que, incluso en muchos casos, se debe satisfacer con alcanzar la mayor probabilidad.

[452]

Si, por el contrario, estas circunstancias son tales que frecuentemente están acompañadas de falsedad, la razón exige o bien que mantengamos el juicio en suspenso o bien que tengamos por falso lo que se nos dice cuando no veamos apariencia alguna de que sea verdadero, aunque no apercibamos en ello imposibilidad alguna.

364

Se pregunta, por ejemplo, si la narración del bautismo de Constantino por San Silvestre es verdadera o falsa; Baronius estima que es verdadera, pero el Cardenal de Perron, el Obispo de Sponde, el P. Petau, el P. Morin y los más destacados hombres de la Iglesia estiman que tal historia es falsa. Si se considera la sola posibilidad, no habría razón alguna para rechazar esta narración, pues no incluye algo que sea absolutamente imposible y, absolutamente hablando, es posible que Eusebio que testimonia lo contrario, haya mentido deliberadamente para favorecer a los arrianos y también es posible que los Padres que han dado crédito a su testimonio hayan sido equivocados por él. Pero si se utiliza la regla que acabamos de establecer, considerar cuáles son las circunstancias que rodean la narración de uno u otro bautismo de Constantino (en Roma o al final de su vida), y cuáles son aquellas circunstancias que tienen más trazas de verdad, se hallará que son las del último. Pues, por una parte, se carece de razón para apoyarse en el testimonio de un autor tan propenso a la invención, como es el autor de las Actas de San Silvestre, que es el único autor que ha relatado el bautismo de Constantino en Roma; por otra parte, no hay apariencia alguna de que un hombre tan formado como Eusebio se hubiese atrevido a mentir al relatar algo que gozaba de tanta notoriedad como lo era el bautismo del primer emperador que había concedido la libertad a la Iglesia y que debía ser conocido por toda la tierra cuando era relatado, pues esto acontecía a los cuatro o cinco años que siguieron a la muerte del emperador.

[453]

365

Sin embargo, hay una excepción a esta regla. Debemos de satisfacernos con la posibilidad o verosimilitud, cuando un hecho suficientemente probado es combatido por los inconvenientes y oposiciones que aparentemente guarda con otras narraciones. En

este caso basta con que las soluciones que se aportan a estas contradicciones sean posibles y verosímiles; es ir contra razón el exigir pruebas positivas, porque estando suficientemente probado el hecho en sí, no es preciso probar de igual modo todas las circunstancias. En caso contrario, se podría dudar de mil narraciones muy garantizadas que sólo pueden ponerse de acuerdo con otras que no lo están menos mediante conjeturas que es imposible probar de modo positivo.

Por ejemplo, no se podría admitir lo que se relata en los Libros de los Reyes y en los de los Paralipomenon acerca de los años de reinado de los Reyes de Judá y de Israel, más que dando a alguno
[454] de estos Reyes dos comienzos de reinado, uno viviendo sus padres y otro después de su muerte. Si se pregunta qué prueba existe de que un Rey haya reinado durante algún tiempo junto con su padre, es preciso confesar que no existe prueba alguna positiva; basta con que tal circunstancia sea posible y con que haya acontecido con frecuencia en otros casos para tener derecho a suponerlo como una circunstancia necesaria
366 que, por otra parte, permite conciliar narraciones que son muy seguras.

Así, pues, nada puede resultar más ridículo que los esfuerzos realizados por algunos herejes de este último siglo para probar que San Pedro nunca residió en Roma. No pueden negar que la verdad de este acontecimiento ha sido testificada por todos los autores eclesiásticos e incluso por los más antiguos, como Papias, San Dionisio de Corinto, Caio, San Ireneo, Tertuliano, y tampoco se puede encontrar alguno que haya negado tal acontecimiento. Y, sin embargo, estos herejes se imaginan que pueden arruinar este testimonio mediante conjeturas tales como la de que San Pablo no realiza mención alguna de la residencia de San Pedro en sus cartas escritas en Roma; se les puede responder que en el momento de escribir tales cartas, San Pedro podía estar ausente de Roma ya que no se defiende que San Pedro residiera en Roma de modo tal que nunca hubiera abandonado Roma para predicar el evangelio en otros lugares. Estos herejes replican que esta conjetura se efectúa sin tener prueba alguna. Al proceder de este modo actúan en contra del sentido común porque el hecho que niegan es una de las verdades más atestiguadas de la historia eclesiástica; por ello, es obligación de quienes niegan tal acontecimiento, el hacer ver que encierra contradicciones con la Escritura. Sin embargo, basta a quienes defienden la verdad de tal acontecimiento con resolver estas aparentes contradicciones, como se hace con las de la Escritura; en tal caso, es suficiente, como hemos afirmado, con
[455] postular la posibilidad.

367

CAPITULO XIV (XIII)

Aplicación de la regla precedente a la creencia en los milagros

La regla que ha sido expuesta, es sin duda muy importante para conducir adecuadamente la razón cuando ha de otorgar crédito a hechos particulares; cuando no es observada, se corre el peligro de caer en peligros extremos, tanto de credulidad como de incredulidad.

Hay, por ejemplo, quienes no dudarían de milagro alguno porque piensan que estarían obligados a dudar de todos si dudasen de alguno; éstos están persuadidos de que basta con saber que Dios todo lo puede, para creer todo cuanto se les dice acerca de los efectos de su omnipotencia.

Otros, por el contrario, se imaginan ridículamente que el espíritu está asistido por razones para dudar de todos los milagros sin tener otra razón para adoptar tal posición que la de que, con frecuencia, se ha relatado alguno que no ha sido considerado verdadero; por ello, estiman que no existe motivo para creer unos y rechazar otros.

La disposición de los primeros es mucho mejor que la de los segundos; pero, sin embargo, es verdad que los primeros razonan tan incorrectamente como los segundos.

368 Unos y otros invocan lugares comunes. Los primeros aducen la omnipotencia y bondad de Dios como prueba de los milagros ciertos que, a su vez, aportan como prueba de aquellos otros de los cuales se duda y reprochan a los libertinos su ceguera, pues sólo están dispuestos a creer lo que cae bajo la [456] capacidad de su razón. Todo esto, en sí, es correcto, pero carece de valor para persuadirnos de un milagro en concreto, puesto que Dios no hace todo aquello que puede hacer. Así, pues, la invocación de la omnipotencia no constituye un argumento que permita afirmar que haya sucedido un milagro concreto fundándonos en que en otras ocasiones hayan acontecido otros semejantes; por otra parte, se puede estar muy dispuesto a creerse lo que excede la capacidad de la razón sin estar obligado a creerse todo lo que han querido referir los hombres como algo que sobrepasa la capacidad de la razón.

Los otros invocan lugares comunes de otro tipo. *La verdad,* dice uno de ellos, *y la mentira poseen un rostro semejante, el porte, el gesto y los movimientos iguales; las observamos con los mismos ojos. He conocido,* añade, *muchos milagros de mi época, su nacimiento y origen. Aunque mueran nada más nacer, podemos preveer el curso que hubieren tenido si hubiesen gozado de vida, pues sólo hay que localizar la punta del hilo para devanar cuanto se quiera, pues hay mayor distancia de la nada a la más insignicante cosa del mundo que de ésta a la mayor. Los primeros que se han abrevado de lo excepcional, al proceder a difundir su historia, llegan a conocer por las oposiciones que contra ella se levantan dónde se aloja la dificultad que impide la persuasión y van calafateando esa parte con alguna pieza falsa. El error de uno da lugar a que surja el error de muchos y, a la vez, el error público genera el error privado. Así va* 369 *llenándose, adornándose y formándose de mano en mano esta construcción de modo que el testigo más distanciado de los acontecimientos está más informado que el más próximo; el último que ha sido informado, más persuadido que el primero* [36].

Este discurso es ciertamente ingenioso y puede ser de utilidad para no verse arrastrado por todo [457] género de rumores. Ahora bien, sería extravagante concluir del mismo que, en general, ha de considerarse sospechoso todo lo que se dice acerca de los milagros. Cierto es que sólo se refiere a lo que conocemos a través de los rumores generalizados sin llegar a conocer su origen. Es más, es preciso reconocer que no hay gran razón para estar seguros de cuanto conociéramos de esta forma.

Pero, ¿quién no comprende que se podría establecer un lugar común opuesto al descrito que, al menos, estaría tan adecuadamente fundamentado? Pues, así como hay algunos milagros que estarían poco garantizados si se remontara hasta la fuente de los mismos, también los hay que mueren en la memoria de los hombres o que gozan de escasa creencia porque los hombres no aceptan tomarse la molestia de informarse. Nuestro espíritu no está sujeto a una única especie de enfermedad; las hay diferentes y contrarias. Existe una tonta simplicidad que acepta las cosas menos creíbles. Pero hay también una torpe presunción que condena como falso todo lo que sobrepasa los estrechos límites de su espíritu. Frecuentemente se siente curiosidad ante bagatelas y se carece de ella ante asuntos importantes. Falsas historias se extienden por doquier y las verdaderas carecen de di-370 fusión.

¡Qué pocas personas conocen el milagro acontecido en nuestra época en Parmontier en la persona de una religiosa cuya ceguera era tal que casi ya no conservaba la forma de sus ojos y que recobró la vista en un instante al ser tocada con las reliquias de San Fare [tal y como yo lo sé porque me ha sido descrito por una persona que conoció a esta religiosa en ambos estados]!

San Agustín nos dice que, en su época, acontecían milagros muy ciertos, conocidos por muy pocas personas y que aunque eran dignos de ser muy destacados y capaces de producir una gran admiración, sin embargo, no llegaban a circular de un extremo a
[458] otro de la ciudad. Por ello mandó escribir y recitar ante el pueblo todos aquellos que estaban garantizados y destaca en el libro XXII de *La Ciudad de Dios* que se habían producido cerca de 70 milagros en el curso de dos años y en la Ciudad de Hipona después de haberse construido una capilla en honor de San Esteban; todo ello, sin tener en cuenta otros muchos que no habían sido escritos y de los que, sin embargo, tenía conocimiento de que eran muy seguros [37].

Se aprecia, pues, con claridad que no es razonable el guiarse por lugares comunes en estos casos, bien sea para aceptar todos los milagros o bien para rechazarlos todos; más bien, es preciso examinarlos todos según sus particulares circunstancias y atendiendo a la fidelidad y a la claridad de los testimonios que nos los dan a conocer.

La piedad no obliga a un hombre de buen sentido a creer todos los milagros narrados en *La Le-*
371 *yenda Dorada* o en *Metafrasto,* porque estos autores están tan plagados de fábulosos hechos que no existe razón para estar seguros de nada si solamente nos fundamos en su testimonio, tal como el Cardenal Belarmino ha reconocido sin dificultad alguna en relación con el último.

Pero sí que sostengo que todo hombre de buen sentido, aunque carezca de piedad, debe reconocer como verdaderos los milagros que San Agustín narra en *Las Confesiones* o en *La Ciudad de Dios*; milagros acontecidos ante sus ojos o de los que testimonia que había sido informado con mucho detalle por las mismas personas a las que tales sucesos habían acontecido. Este es el caso de un hombre ciego que, según cuenta en sus Confesiones, fue curado en Milán en presencia de todo el pueblo al ser tocado con las reliquias de San Gervasio y San Protasio; de este acon-

tecimiento nos dice en el libro XXII, capítulo 8 de *La Ciudad de Dios* lo siguiente: *Miraculum quod Mediolani factum est cum illic essemus, quando illumi-*
[459] *natus es caecus, ad multorum notitiam potuit pervenire; quia et grandis est civitas, et ibi erat tunc Imperator, et immenso populo testa res gesta est concurrente ad corpora Martyrum Gervasii et Protasii* [38].

También es el caso de una mujer curada en Africa al pasar sobre ella unas flores que habían tocado las reliquias de San Esteban, como San Agustín testimonia en el mismo lugar.

Igual ha de creerse el caso acontecido a una dama noble, curada de un tumor que era juzgado incurable, cuando un recién bautizado realizó sobre el tumor la señal de la cruz, siguiendo, al proceder de este modo, los dictados de una revelación que esta dama había tenido.

372 El caso de un niño muerto sin el bautismo, cuya madre logró su resurrección mediante plegarias realizadas a San Esteban, diciéndole con gran fe: *Santo Mártir, devolvedme a mi hijo; vos sabéis que no pido su vida más que con el fin de que no sea separado de Dios.* (Lo cual refiere San Agustín como algo de lo que estaba muy seguro en un sermón que dirigió a su pueblo y que guardaba relación con otro insigne milagro que acababa de acontecer en ese mismo momento en la misma Iglesia en que él estaba predicando y que es descrito en el mismo lugar de *La Ciudad de Dios.*

Nos cuenta que siete hermanos y tres hermanas, hijos de una honrada familia de Cesarea en Capadocia, habiendo sido maldecidos por su madre a causa de una injuria que le habían hecho, fueron castigados por Dios a estar continuamente inquietos, incluso cuando dormían, afectándose su cuerpo por un horrible temblor. Estos hijos no pudiendo ya soportar el ser vistos por personas que los conocían, abandonaron el país para dirigirse a diversos lugares. Por ello, uno de estos hermanos, llamado Pablo, y una de las hermanas llamada Paladia, llegaron a Hipona donde llegó a conocerse no sólo su mal sino también

la razón de su desgracia. El mismo día de Pascua, cuando el hermano oraba ante las rejas que protegían la capilla de San Esteban cayó, de repente, en un profundo sueño durante el cual se observó que había dejado de temblar. Al despertarse se levantó curado,
373 surgiendo en todo el pueblo un gran clamor que alababa a Dios por tal milagro y que corrió a comunicárselo a San Agustín que se preparaba para decir misa.

Después, relata San Agustín, *cuando estos gritos de alegría se apagaron y cuando se había leído la Sagrada Escritura, expliqué algo relacionado con la festividad del día y sobre este acontecimiento, motivo de alegría, porque preferí considerar la elocuencia de Dios que se manifestaba en esta maravillosa obra. Concluido el acto llevé al hermano a comer a mi casa, le invité a referir toda su historia y le insté a relatarla por escrito, prometiendo al pueblo que le sería dada a conocer en otra oportunidad. Así, el tercer día de Pascua, después de situar al hermano junto con la hermana en las gradas del coro con el fin de que el pueblo pudiese apreciar cómo aún conservaba aquel horrible temblor en sus miembros y de cuán gran mal se había librado el hermano por la gracia de Dios, hice leer su relato ante el pueblo y, concluido, les dejé partir y comencé a predicar sobre este asunto* (se conserva el sermón). *De repente, cuando aún continuaba predicando se levantó un fuerte rumor de voces de júbilo que provenían del lado de la Capilla; me acercaban a la hermana que, habiéndose apartado de mi presencia para dirigirse a la capilla, había quedado totalmente curada al igual que su hermano. Esto causó tal alegría entre el pueblo que casi no se podía soportar el estruendo que provocaba.*

He deseado relatar este milagro con detalle para convencer a los más incrédulos de que sería una locura ponerlo en duda al igual que sería locura poner en duda otros que nos relata este mismo santo.) Su-
374 poniendo que las cosas hayan acontecido tal como han sido relatadas, toda persona razonable debe reconocer el dedo de Dios. Todo cuanto podría no ser creído es el

testimonio de San Agustín, imaginando que altera la verdad para contribuir a fortalecer la Religión Cristiana entre los paganos. Esto no puede ser afirmado.

En primer lugar, porque no es verosímil que un hombre juicioso haya deseado mentir en torno a relatos tan públicos, pudiendo ser calificado de mentiroso por una infinidad de testimonios, lo cual sólo hubiera podido contribuir al deshonor de la Religión Cristiana. En segundo lugar, porque no ha existido persona más enemiga de la mentira que este santo, sobre todo, cuando se trata de asuntos de religión, pues ha defendido a lo largo de libros enteros no sólo
[460] que no está permitido mentir, sino también que constituye un horrible crimen el mentir cuando se hace con el pretexto de atraer con mayor facilidad a los hombres a la fe.

(Así, pues, un hombre tan profundamente convencido de esta máxima, tal como lo estuvo San Agustín, no puede razonablemente suponerse que ha alterado en lo más mínimo el relato de los milagros que, nos dice, fueron presenciados por él o que tuvo de ellos un conocimiento muy cierto.) Esto es lo que debe de producir un gran asombro: ver que los herejes de este siglo, que valoran a San Agustín como un
375 hombre muy ilustre y sincero, no hayan considerado que la forma en que se habla de la invocación de los santos y de veneración de las reliquias, como si se tratase de un culto supersticioso e idólatra, trae consigo la ruina de la religión porque anula uno de los fundamentos más seguros al restar a los verdaderos milagros la autoridad que deben de tener para confirmar la verdad. (Y que * se resta esta autoridad al

---

* En este lugar la edición de 1683 introduce el siguiente texto: «Y, es claro que se destruye por completo la autoridad que poseen los milagros cuando se dice que Dios los hace para recompensar un culto supersticioso e idólatra. Esto es lo que propiamente hacen los herejes al calificar, por una parte, el culto que los católicos tributan a los santos y a sus reliquias como una superstición criminal y, por otra parte, al no poder negar que los mayores amigos de Dios, tal como lo ha sido San Agustín si nos atenemos a su propia confesión, nos hayan asegurado que Dios ha curado de males

querer, tal como ellos hacen, persuadir a los hombres de que un culto es supersticioso e idólatra, cuando no pueden negar que los mayores amigos de Dios, tal como lo ha sido San Agustín según su propia confesión, nos han asegurado que Dios ha curado males incurables, restituido la vista a ciegos, resucitado muertos, para compensar de este modo la devoción de quienes invocan a los santos y veneran sus reliquias.) En verdad, esta consideración debería provocar el reconocimiento por parte de todo hombre de buen sentido de que la pretendida religión reformada es falsa.

He relatado con detalle este célebre acontecimiento por cuanto es un ejemplo del modo en que debe aplicarse la regla que hemos formulado para juzgar acerca de la verdad de tal tipo de acontecimientos, con el fin de que pueda ser aplicada en otros casos semejantes. Cada uno cree que basta para decidirse el proceder de acuerdo con un lugar común que,
[461] frecuentemente, sólo está integrado por máximas que no sólo no son universalmente verdaderas, sino que además no son ni probables cuando están unidas a las circunstancias concretas de los hechos que se examinan. Es preciso unir las circunstancias y no disociarlas porque frecuentemente acontece que un hecho que es poco probable de acuerdo con una circunstancia concreta, debe ser estimado como cierto en otras circunstancias. Al contrario, un hecho que puede parecernos cierto en unas circunstancias concretas que suelen estar vinculadas a la verdad, ha de ser juzgado como falso al considerar otras circunstancias, tal como se explicará en el siguiente capítulo.

376

---

incurables, restituido la vista a ciegos, resucitado muertos, con el fin de compensar la devoción de quienes invocan a los santos y reverencian sus reliquias.»

En el caso de la primera edición este pronombre alude al milagro cuya descripción ha relatado en las páginas 372 y 373 de la aludida edición. En el caso de la edición de 1683 no se lee la expresión «sur cet exemple celebre» y, por ello, puede aludir simplemente a cualquiera de los milagros referidos en las páginas 457/459 de la edición de 1683.

CAPITULO XV (XIV)

Otras observaciones relacionadas con el mismo tema: la creencia de acontecimientos

Aún se debe realizar una observación muy importante en relación con la creencia de los sucesos. Entre las circunstancias que se deben considerar para discernir si tales sucesos se deben creer o no, hay algunas que pueden denominarse circunstancias comunes, porque concurren en muchos acontecimientos y porque son tales que están vinculadas de modo más frecuente a la verdad que a la falsedad. Por ello, si no se ven contrarrestadas por otras circunstancias concretas que debilitan o arruinan en nuestro espíritu los motivos de credibilidad que nuestro espíritu fundamentaba en estas circunstancias comunes, tenemos razón para creer estos sucesos si no con certeza, al
377 menos con gran probabilidad, lo cual nos basta cuando estamos obligados a juzgar sobre ellos. Pues, así
[462] como debemos satisfacernos con una certeza moral en todos aquellos asuntos que no son susceptibles de deparar una certeza metafísica, de igual modo, cuando no podemos alcanzar una completa certeza moral, lo mejor que podemos hacer, estando obligados a tomar partido, es adherirnos a lo más probable, puesto que sería actuar contra la recta razón el adherirnos a lo que es menos probable.

Y si, por el contrario, estas circunstancias comunes que nos hubieran conducido a creer una cosa, se encuentran unidas a otras circunstancias particulares que arruinan en nuestro espíritu los motivos de credibilidad que obtenía de estas circunstancias comunes; o bien, si estas circunstancias son tales que es muy infrecuente que no vayan acompañadas de falsedad, en tal caso no tenemos razón para creer tal suceso. Pero, o bien nuestro espíritu permanece en suspenso si las circunstancias particulares son tales que sólo debilitan la fuerza que poseen las circunstancias comunes, o bien nuestro espíritu se inclina a

creer que el hecho es falso si las circunstancias son tales que, de ordinario, son señal de falsedad. He aquí un ejemplo que puede arrojar la luz sobre este ejemplo.

Es una circunstancia común a muchos actos el ser firmados por dos notarios, es decir, por dos
378 personas públicas que de ordinario tienen gran interés en no verse comprometidas con la falsedad, porque en ello les va no sólo su conciencia y su honor, sino también su riqueza y su vida. Esta sola consideración basta, aunque no conozcamos otras particularidades de un contrato, para creer que no es falsa la fecha consignada en el documento; esto no excluye la posibilidad de que pudiera ser falsa la fecha consignada, pero puesto que es cierto que de entre mil
[463] contratos 999 de ellos no declaran fecha falsa, es incomparablemente más probable que este contrato que veo es uno de los 999 que son verdaderos y no que este contrato sea el único, de entre mil, que sea falso. Si conozco perfectamente la probidad de los notarios que han firmado el contrato, entonces admitiré como algo muy cierto que no habrán cometido falsedad al fechar tal contrato.

Pero si a esta circunstancia común, haber sido firmado el contrato por dos notarios, que ya es una razón suficiente para otorgar crédito al contrato cuando no es combatida por otras, se unen otras circunstancias particulares, como el que esos notarios sean difamados por ser hombres sin conciencia y sin honor, hombres que pudieran haber tenido un gran interés en realizar esta falsificación, esto no me llevará a concluir que la fecha que figura en el contrato sea anterior a la realización del mismo, pero restará poder de convicción a la firma de estos dos notarios en cuanto garante de que el contrato no es falso. Si además, puedo descubrir otras pruebas positivas de esta falsedad, bien mediante otros testimonios o mediante argumentos muy convincentes, como sería la imposibilidad de que un hombre hubiera po-
379 dido en una fecha concreta prestar veinte mil escudos cuando se podría mostrar que en tal fecha no tenía

cien escudos, entonces me determinaría a creer que el contrato es falso. Ahora bien, sería algo contrario a la razón el obligarme a pensar en tales circunstancias que la fecha de este contrato no era falsa o bien obligarme a reconocer que estaba equivocado al suponer que los otros contratos en los que no apreciaba las mismas señales indicativas de falsedad, no eran verdaderos y que podían ser falsos al igual que éste.

Esta observación puede aplicarse a materias que frecuentemente causan disputas entre los doctos, como cuando se cuestiona si un libro es verdaderamente de un autor cuyo nombre siempre ha estado impreso en ese libro, o bien cuando se cuestiona si
[464] las Actas de un Concilio son verdaderas o fingidas.

Cierto es que la presunción estará en favor del autor al que se le atribuye una obra desde hace mucho tiempo y también de la verdad del Concilio cuyas Actas aún leemos; por ello, es preciso aducir razones muy evidentes para hacernos creer que, en contra de la presunción, lo contrario es verdad.

Esta es la razón por la que un docto hombre de este siglo [39], habiendo querido mostrar que la carta de San Cipriano al Papa Esteban hablando de Marin, obispo de Arlés, no es de este santo Mártir, no ha podido persuadir de ello a los sabios, pues sus conjeturas no les han parecido bastante convincentes para dejar de atribuir a San Cipriano una pieza que siempre ha llevado su nombre y que guarda una perfecta semejanza de estilo con otras obras suyas.

Asimismo, Blondel y Sommaise, no pudiendo replicar el argumento que se deduce de las cartas de
380 San Ignacio a favor de la superioridad del Obispo sobre los padres a él adscritos desde el inicio de la Iglesia, han defendido en vano que todas estas cartas eran espurias, siendo imprimidas por Isaac Vosius y Urserius tomando por base un antiguo manuscrito griego de la Biblioteca de Florencia. Pero, han sido refutados por sus mismos seguidores porque, reconociendo como ellos lo hacen, que tenemos las mismas cartas que han sido citadas por Eusebio, por San Jerónimo, por Teodoro e incluso por Orígenes, no hay

apariencia alguna de que las cartas de San Ignacio, habiendo sido recopiladas por San Policarpo, hayan desaparecido y que se hayan inventado otras en el tiempo transcurrido entre San Policarpo y Orígenes o Eusebio; además, ha de considerarse que estas cartas que poseemos de San Ignacio tienen un cierto carácter de santidad y de simplicidad tan propias de aque-
[465] llos tiempos apostólicos, que se defienden por sí solas contra estas vanas acusaciones de falsedad y de ser espurias.

De igual modo, las acusaciones que el Cardenal de Perron ha propuesto contra la carta del Concilio de Africa dirigida al Papa San Celestino, relativa a las apelaciones a la Santa Sede, no ha impedido que, tal como se venía defendiendo antes de tales acusaciones, se haya creído que ha sido verdaderamente escrita por este Concilio.

Pero, sin embargo, hay otros casos en los que razones particulares pesan más que esta razón general de una larga posesión.

381 Así, aunque la carta de San Clemente a San Santiago, Obispo de Jerusalén, haya sido traducida por Russin hace aproximadamente mil trescientos años; aunque sea alegada como carta de San Clemente por un Concilio de Francia hace más de mil doscientos años, es, sin embargo, espuria puesto que Santiago, Obispo de Jerusalén, fue martirizado antes que San Pedro, siendo, pues, imposible que San Clemente le hubiese escrito después de morir San Pedro, tal como esta carta lo supone.

Asimismo, aunque los Comentarios de San Pablo, atribuidos a San Ambrosio, hayan sido citados bajo su nombre por un grupo numeroso de autores, y aunque la obra inacabada sobre San Mateo haya circulado bajo el nombre de San Crisóstomo, sin embargo, todo el mundo acepta hoy que ambos trabajos no han de ser atribuidos a estos santos sino a otros autores de la antigüedad, complicados con muchos errores.

Finalmente, las Actas que conocemos de los Concilios de Sinessa celebrados bajo Marcelino, las

de otros dos o tres de Roma bajo San Silvestre y las de otro de los concilios de Roma bajo Sixto III, podrían ser consideradas como auténticas si las actas contuvieran exclusivamente lo que fuese razonable
[466] y que guardase relación con el tiempo al que se atribuyen estos concilios; pero, estas actas contienen tantas informaciones tan poco razonables y que no se adecuan a aquel tiempo que existe una gran apariencia de que sean espurias y falsas.

Facilitamos algunas observaciones que pueden ser útiles al realizar esta clase de juicios. Ahora bien,
382 no debe imaginarse que su utilidad sea tal que impidan que nos equivoquemos. Unicamente puede esperarse que eviten los errores más groseros y acostumbren al espíritu a que preste la atención suficiente a las razones que se le proponen para no verse arrastrado por lugares comunes que teniendo en general algún aspecto de verdad, no dejan de ser falsos en muchos casos particulares; esto es lo que constituye una de las fuentes más frecuentes de error en los hombres.

CAPITULO XVI (XV)

SOBRE EL JUICIO QUE DEBE HACERSE DE AQUELLO QUE ESTÁ POR ACAECER

Estas reglas que sirven para juzgar acerca de los hechos pasados pueden aplicarse con facilidad a los hechos futuros. Así como debe de creerse que es probable que un hecho haya acontecido cuando las circunstancias ciertas que se conocen están ordinariamente vinculadas a este hecho, también debe de creerse que probablemente acontecerá cuando las circunstancias presentes son tales que ordinariamente están seguidas de tal efecto. Es así como los médicos pue-

den juzgar acerca del buen o mal curso de una enfermedad; los capitanes acerca del futuro desarrollo de una guerra; así es como, por lo general, se juzga de la mayor parte de los asuntos futuros.

[467] Pero con referencia a los accidentes en los que se tiene alguna participación y cuya aparición puede
383 favorecerse o impedirse en alguna forma, exponiéndose a ellos o bien evitándolos, acontece a muchas personas que incurren en una ilusión que es tanto más engañosa cuanto más razonable les parece. No consideran más que la importancia y las secuelas de la ventaja que ellos desean, sin apreciar en forma alguna la apariencia y la probabilidad que hay de que esta ventaja o este inconveniente acontezca o no.

Así, cuando esperan que se trata de un gran mal como puede ser la pérdida de la vida o de todos sus bienes, estiman que es prudente no despreciar precaución alguna para autoprotegerse. Y si se trata de un gran bien, como una ganancia de cien mil escudos, creen que obran sabiamente al intentar obtenerlo si el riesgo que han de correr es pequeño, aunque la expectativa de éxito sea muy reducida.

Siguiendo un razonamiento de este tipo, una Princesa, sabedora de que varias personas habían sido aplastadas al hundirse un techo, nunca penetraba en casa alguna sin haberla hecho visitar previamente; hasta tal punto estaba persuadida de que así debía procederse que estimaba que cuantos no actuaban de este modo eran imprudentes.

La apariencia que desprende este tipo de razón también compromete a diversas personas en precauciones incómodas y excesivas para conservar su salud. Esto es lo que a otras personas las torna des-
384 confiadas hasta el exceso en pequeños asuntos, pues habiéndose equivocado en alguna ocasión, también se imaginan que se equivocarán de igual modo en
[468] cualquier otro asunto. Esto mismo es lo que atrae a tantas personas hacia las loterías: ¿acaso, razonan éstos, no es algo muy ventajoso obtener veinte mil escudos invirtiendo un solo escudo? Cada uno piensa que puede ser el afortunado al que este premio to-

cará; nadie reflexiona, por ejemplo, que si el premio es de veinte mil escudos, será probablemente treinta mil veces más probable para cada particular el no obtener el premio que el obtenerlo.

El defecto de estos razonamientos reside en que para juzgar acerca de lo que se debe hacer para obtener un bien o para evitar un mal, no sólo es preciso considerar el bien o el mal en sí mismos; además, es necesario valorar la probabilidad de que suceda o no suceda y analizar geométricamente la proporción que todas estas cosas guardan. Esto puede ser ilustrado mediante el siguiente ejemplo.

Hay juegos en los que cada uno de los diez participantes invierten un escudo y sólo uno de los jugadores ha de ganar la suma total, perdiendo los restantes su escudo. Así, pues, cada uno de los jugadores sólo se juega un escudo, pudiendo ganar nueve escudos. Si sólo se considerara la ganancia y la posible pérdida, en sí mismas, parecería que todos tienen ventaja. Pero, además, es preciso considerar que si cada uno puede ganar nueve escudos y sólo somete a la suerte el perder uno, también es nueve veces más probable, respecto de cada uno, que ha de perder su escudo y no ganará los nueve. Así cada uno de los jugadores tiene una expectativa de ganar nue-
385 ve escudos, perder uno, nueve grados de probabilidad de perder un escudo y sólo un grado de ganar los nueve escudos. Esto sitúa el asunto en una perfecta igualdad.

Todos los juegos que son de este tipo son equitativos en tanto que pueden serlo. Aquellos otros que no cumplen esta proporción son manifiestamente injustos. De esta forma puede hacerse ver que existe una evidente injusticia en estas formas de juego, denominadas loterías. Es así, pues el lotero, tomando
[469] de ordinario y sobre el total una décima parte para su mejora, da lugar a que todo el conjunto de los jugadores sea engañado de la misma forma que lo sería un hombre que jugase a un juego igual, es decir, donde hay tanta apariencia de ganancia como de pérdida, diez doblones contra nueve. Así, si esto no

es ventajoso para el conjunto, tampoco lo es para cada uno de los que lo componen. pues acontece que la probabilidad de perder sobrepasa la probabilidad de obtener ganancia, que la utilidad y la ventaja esperadas no pueden superar el daño al que el jugador se expone, el riesgo de perder lo que pone en juego.

Algunas veces hay tan poca apariencia de obtener éxito en algo que, sea lo ventajoso que fuere y de escaso valor lo que somete a la suerte, es útil no exponerlo. Así sería una tontería jugar veinte soles contra diez millones de libras o contra un Reino a condición de que sólo se pudiera ganar en el caso de que un niño lanzando al aire todos los tipos de una imprenta, compusiera en una sola jugada los veinte primeros versos de la *Eneida* de Virgilio. No hay momento en la vida en que ésta no se arriesgue más de lo que se arriesgaría un Príncipe que se jugara su reino con esta misma condición.

386

Estas reflexiones parecen de escaso valor y, en efecto lo son si en ellas nos detenemos. Pero podemos ponerlas en función de cuestiones más importantes. Y el principal uso que de ellas debe de obtenerse es el hacernos más razonables en nuestras esperanzas y en nuestros temores. Hay, por ejemplo, muchas personas que tienen un excesivo temor cuando oyen tronar. Si el trueno las hace pensar en Dios y en la muerte, sea esto en buena hora, pues nunca se [470] reflexiona bastante sobre ello. Pero si, únicamente, es el miedo a morir a causa del trueno lo que nos produce este extraordinario temor, fácil es hacerles ver que no es razonable. Mucho es el que una persona muera por esta causa de entre dos millones. Es más, puede decirse que no hay muerte violenta menos común que ésta. Por otra parte, el temor que hemos de sentir ante un mal ha de ser proporcional no sólo a las dimensiones del mal, sino también a la probabilidad de que tal mal se produzca, pues no hay género de muerte más rara que el morir a causa del rayo. En consecuencia, no hay género de muerte al que debamos tener menos miedo, cuando, además, este temor en nada contribuye a que logremos evitarlo.

Este razonamiento contribuye no sólo a sacar
387 del error a las personas que toman precauciones extraordinarias e inoportunas para conservar su vida y su salud, pues cabe mostrarles que la adopción de estas precauciones es un mal mayor que el peligro tan remoto que ellas temen de que algo les llegue a ocurrir. Además, es necesario desengañar a muchas personas que sólo razonan al acometer sus empresas de este modo: Si algún asunto entraña peligro, entonces no es conveniente; si algún asunto entraña ventaja, entonces es correcto. Cuando se ha de juzgar no debe valorarse solamente el peligro o las ventajas que pueden obtenerse; ha de analizarse la proporción que existe entre los peligros y las ventajas.

Es propio de la naturaleza de las cosas finitas el poder ser sobrepasadas, sean cuales sean sus dimensiones, por las más pequeñas si estas últimas se multiplican muchas veces; también puede ser que estas últimas sobrepasen más a las mayores por su posible acaecimiento de lo que las primeras sobrepasan a las últimas en razón de sus dimensiones. Así, una pequeña ganancia puede exceder a la mayor ganancia que se pueda imaginar, si la pequeña acontece con frecuencia o si la gran ganancia es tan difícil de conseguir que sobrepasa menos a la menor en dimensio- [471] nes de lo que la menor la sobrepasa en frecuencia. Y otro tanto acontece con los males que se temen; es decir, que el más pequeño mal puede ser más importante que el mal finito más temible si le sobrepasa de acuerdo con la proporción comentada.

Unicamente las cosas infinitas, como la eternidad y la salvación, que no pueden ser igualadas por ventaja alguna temporal, no deben ser puestas en la balanza junto con alguna de las cosas del mundo. Por
388 ello, el menor grado de facilidad para salvarse importa más que todos los bienes del mundo juntos y el menor peligro de condenación es más digno de ser considerado que todos los males temporales, considerados solamente en cuanto males.

Esto basta a toda persona razonable para que llegue a sacar la siguiente conclusión con la que pon-

dremos fin a esta lógica. La mayor parte de todas las imprudencias reside en no emplear el tiempo y vida propias en algo que puede servir para alcanzar una vida que nunca habrá de concluir, puesto que todos los bienes y todos los males de esta vida nada son en comparación con los bienes y males de la otra vida, siendo muy grande el peligro de caer en estos males y muy grande la dificultad que conlleva el adquirir estos bienes.

Quienes sacan esta conclusión y adecuan a ella la conducta de su vida, son prudentes y sabios aunque fueren poco exactos en sus razonamientos acerca de las materias que son propias de las ciencias; aquellos que no llegan a esta conclusión aunque procedieran con exactitud en todo lo demás, son considerados en la Escritura como locos e insensatos; es más, hacen un mal uso de la lógica, de la razón y de la vida.

FIN

NOTAS AL TEXTO

I

Notas a «las advertencias y discursos»

[1] La tipografía utilizada en la edición castellana para reproducir la traducción del título intenta presentar la novedad que introdujo la edición de 1683. En esta edición se destacó «Plusieurs Observations» variando tanto la disposición del texto, pues se concede independencia de línea, como la tipografía, pues tal expresión es presentada con distinto tipo de letra y ésta de mayor tamaño. La edición de 1662 presentó el mismo texto, pero únicamente diferenció tipográficamente *La logique ou l'art de penser*.

Aunque ya hemos advertido en nuestra introducción que no recogeríamos las variantes tipográficas, sí que hemos otorgado cabida a ésta por cuanto tal variante sólo tiene una razón de ser: acentuar la existencia de observaciones que los autores de esta lógica no juzgan comunes y que tampoco solían figurar en los tratados de lógica. A cada lector corresponde su identificación y valoración. La necesidad de que coexistieran elementos doctrinales diversos también fue señalada por tratados como el de Clauberg (*Logica vetus et Nova*, Amsterd. Elzevier, 1658) que será elogiada en esta lógica (ver parte III, C. XVIII).

[2] Tradicionalmente se admite que alude a Charles Honoré d'Albert (1646-1712), duque de Luynes, de Chaulnes y de Chevreuse, quien tuvo formación jansenista y evolucionó hacia posiciones quietistas bajo la influencia de Fenelón, amigo personal. Su padre, Henri de Chevreuse, duque de Luynes, tradujo *Las Meditaciones Metafísicas*, de Descartes, quien revisó su versión emitiendo un juicio muy favorable de su trabajo (Adam-Tannery, *Oeuvres de Descartes*, IV, 194). A su vez, Henri de Chevreuse fue un claro promotor de la difusión del cartesianismo en círculos jansenistas (Sainte Beuve, *Port-Royal*, I, pp. 758-759, Ed. Gallimard, París, 1952).

[3] La persona a la que se alude en este párrafo bien pudiera ser Arnauld. Conviene recordar que en estas tertulias/academias/sa-

lones (G. Mongredien, *La Vie Littéraire au XVII siècle,* París, 1947) se presentaban temas que daban origen a discusiones y a tratados cuando alguno de los asistentes aceptaba el reto de resolver el problema o el compromiso de emitir su opinión. Así pues, nada tiene de extraño que se afirme que «el nacimiento de esta obra... se debe al azar». El dato nos parece que no precisa otro tipo de interpretación. Las modas y costumbres del mundo literario conllevaban aludir y reconocer tal origen; otro tanto sucedía al otro lado del Canal. Locke, por ejemplo, al presentar *El Ensayo* nos advierte que pone en nuestras manos «what has been the diversion of some my idle and heavy hours», que se presenta un estudio que surge «by chance» y que se perfecciona «by entreaty».

[4] Avanzado este estudio se alude de nuevo a la existencia de estas copias (ver pp. 210-211 y 354 de la edición de 1662). Ahora bien, puesto que al referirse a estas copias se nos advierte de la importancia de las adiciones, conviene notar que también se *suprimieron textos* que probablemente integraron la copia original (ver páginas 210-211 de la edición de 1662). La índole de los textos que integraban tal copia y que fueron suprimidos en la edición de 1662 o en ediciones siguientes permite a C. Pariente *acentuar* la progresiva orientación *antiformalista* de esta lógica.

[5] «bon sens»/buen sentido, «potencia» de nuestra alma que permite distinguir lo verdadero de lo falso, juzgar bien, con acierto, ante cualquier ámbito de problemas. El estudio metodológicamente reglado ha de considerarse como un medio que perfecciona esta potencia hasta que nuestro espíritu *adquiere* la justedad/«justesse» que le adecuará para realizar su función con mayor «precisión»: escoger el verdadero camino, discernir la verdad del error en cualquier asunto.

[6] Sainte Beuve (*Port-Royal,* t. II, p. 481, ed. cit.) al comentar estos párrafos entiende que Arnauld/Nicole están expresando una idea reiteradamente destacada por Montaigne: necesidad de formar «le gentilhomme, non l'homme d'aucun metier ni d'aucun école». Al exponer esta prolongada y categórica valoración de las ciencias así como de la dedicación a su estudio pensamos que es otro el propósito. Debe descartarse toda lectura que atribuya a Nicole/Arnauld una descalificación de las ciencias, pues claramente se invocan los más recientes estudios para refutar las opiniones aristotélicas. Más bien se orienta con este conjunto de juicios y valoraciones la atención del lector hacia la necesidad de identificar algún criterio que permita valorar el conocimiento científico; a la vez y, en consecuencia, se subraya *su carácter instrumental.* Por una parte, se está de acuerdo con las explicaciones científicas de la época; v. gr., estudios de Pascal sobre el vacío y, por otra parte, se acentúa que la razón y sus productos ni deben ni pueden bastar para justificar la vida humana. *La Conversación con M. Saci,* así como las reiteradas manifestaciones de Saint-Cyrant («...il n'y a rien que je haïsse davantage que les rechercheurs de la vérité, lorsqu'ils ne sont pas vraiment à Dieu et que son seul amour ne les conduit pas dans la recherche», Saint-Beuve, *ob. cit.,* p. 436, t. I) aparecen claramente recogidas en diversos lugares de esta obra, v. gr. (---/395) y (---/90). La doctrina expresada por San Agustín en *Las confesiones* (L. X, c. XXX) domina las reiteradas apreciaciones que sobre esta temática se efectúan en esta Lógica. Tales vinculaciones se harán más explícitas en otros lugares de este tratado (véase nota 45 a la parte primera de esta Lógica).

[7] La astrología será reiteradamente criticada en este tratado, siendo muy diversos los motivos, v. gr., sólo sirve para inducir temor a los pueblos, se aducen quimeras como causas, quienes aceptan sus veredictos y predicciones acaban siendo víctimas de ellos, etc. En el presente lugar se aporta un conjunto de observaciones para *ejemplificar* la magnitud que pueden alcanzar los errores humanos. A su vez, el ejemplo está en función de la justificación del estudic de la lógica. El descrédito al que los humanistas habían condenado la lógica y los lógicos, la crítica efectuada por Bacon y, fundamentalmente, por Descartes no podían ser desconocidos por los autores de esta lógica que eran sabedores de cómo en los sectores que defendían la nueva ciencia se desestimaban los estudios lógicos. Por ello, redefinido el objeto de la lógica («formar el juicio»), era preciso trabar una argumentación en favor de su estudio.

Ha de reconocerse que la ejemplificación de los errores en que puede incurrir el hombre por recurso a la astrología es tan acertado como común. A este respecto cabe recordar tanto el rechazo por parte de Descartes de «las predicciones de los astrólogos» como su denuncia de «la superstición y la ignorancia de las personas «ociosas» por cuanto justifican la aceptación de que gozaba la astrología (*Meteoros,* p. 243, ed. Alfaguara), la cual «servía para hacer morir a personas que, quizá, prescindiendo de ella no hubieran llegado a enfermar» (A. T., III, 15). Por idénticas razones tiene un gran interés el capítulo XXXVII del libro II de *Los Ensayos,* de Montaigne; como en otros casos este capítulo tiene un valor antológico.

[8] Claramente se contempla una crítica a «la igualdad» proclamada en las primeras líneas de *El Discurso del Método.* Esta crítica supone una lectura de estas líneas de Descartes que ha prevalecido, pero que no es única (¿«Primer gran manifiesto del racionalismo revolucionario y democrático en el plano filosófico»? Goldmann, ¿medio y recurso para poner en duda lo mismo que se afirma de palabra?, Denissoff).

Ahora bien, parece claro que el texto de la Lógica *no pretende polemizar* sobre esta igualdad por cuanto ya se ha establecido «cuál es la más importante y primera de las diferencias que pueden establecerse entre las cualidades que son propias del espíritu de los hombres», y porque se centra la atención en analizar el origen del error en *la mayor parte de los casos.* El recurso a categorías como «precipitación», «falta de atención», «vanidad y presunción» para explicar que tanto los errores de las ciencias como los errores que acontecen en la vida «tienen casi todos su origen en algún error y defecto del juicio» (Log. 9/4, 174/232), nos advierte del giro que se imprimirá a los estudios lógicos y se tenderá a restar importancia

a los errores fundados en defectos de forma, y se primará una orientación epistemológica: «debemos examinar la solidez de los razonamientos fundándonos preferentemente en nuestra luz natural más bien que en las formas» (Log. --/264; 215/266). Nada tiene, pues, de extraño que se advierta al lector por parte de los autores de esta Lógica de que pueden evitar la lectura de la parte tercera desde el capítulo III hasta el XII y, en la parte segunda desde el capítulo XVII al XX.

[9] Las diversas apreciaciones que se vierten en este tratado sobre el pirronismo («secta integrada por mentirosos») y sobre Montaigne («ha escrito *Los Ensayos* para difundir el pirronismo», Log. --/360) evidencian una de las diferentes lecturas del pirronismo (Popkin, *The history of scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1960), y, *sobre todo*, la diversa función que se asignó a las doctrinas escépticas, pues no sólo fueron puestas en función de la fundamentación de las ciencias, sino que, cual si de un arma arrojadiza se tratara, fueron instrumentalizadas para combatir los prejuicios o bien para mostrar la probabilidad de que fueran verdaderas, aunque no existiera evidencia demostrativa, «las tres verdades» «Dios existe, la religión cristiana es verdadera, la Iglesia Católica es la verdadera Iglesia), o bien para argumentar contra la teología especulativa que seguía manteniendo y alentando la construcción de sistemas metafísicos, v. gr., polémica libertad-gracia, dentro de las cuales fueran integrables las creencias.

La diversa forma en que *se instrumentaliza* el pirronismo adquiere matices destacados incluso entre miembros de Port-Royal: Pascal concede amplia acogida al pirronismo («concédase a los pirronianos lo que tanto han reclamado: que la verdad no se halla a nuestro alcance, ni es nuestra presa; que no habita en la tierra; que es familiar del cielo», Ed. Alfaguara, p. 384) por cuanto servía a la causa de la religión y, a la vez, contribuía a fundamentar el rechazo de la concepción intelectualista del hombre y a determinar el significado de la limitación de la razón (ver sobre esta cuestión en Salas Ortueta, «La crítica a la razón en Pascal y la situación de ésta, dentro del proceso de secularización», *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, 1979, pp. 47 ss.). Diversa consideración merecen otros portroyalistas, como Arnauld, tal como ha mostrado Thomas M. Lenon («Jansenism and the Crise Pyrrhonienne», *Journal of The History of Ideas*, 38, pp. 297-306); si bien se presenta de modo constante, v. gr., en esta lógica, como enemigo frontal del escepticismo, sin embargo, la distinción efectuada a propósito de la Bula *Cum Occasione* —1653— (la Iglesia sólo sería infalible en cuestiones «de derecho», pero no «de hecho», aplicando esta distinción a las famosas cinco proposiciones sobre la gracia) conlleva que «la aplicabilidad del criterio debe siempre estar afectada por cuestiones de hecho: interpretación, vaguedad, ambigüedad, etc.» De este modo, y a pesar de la frontal oposición de Arnauld al escepticismo, «un escepticismo estructural» se sigue de algunas posiciones adoptadas por los jansenistas en su defensa. No obstante, tales consecuencias, apreciadas como tales por otros portroyalistas, existe por parte de Arnauld y Nicole una crítica de Montaigne que posee matices muy diversos si se compara con las opiniones vertidas por Pascal (ver en Sainte-Beuve, *Port-Royal* I, pp. 824 ss., Ed. Gallimard, París, 1953) y que cobra *su razón fundamental de ser* en la temática moral. Así, se evidencia en diversos lugares de *El Arte de Pensar*.

[10] Con estas palabras se abre un párrafo de *Los Ensayos*, de Montaigne (L. II, c. XII). Este mismo párrafo en la edición de 1588 se abría con estas otras palabras: «La opinión de los pirrónicos es más audaz y, a la vez, más firme y verdadera [que la de los académicos]».

[11] Arnauld fue quien intentó hacer ver a Descartes que «podría chocar a algunos teólogos esta manera tan libre de filosofar, consistente en ponerlo todo en duda». Por ello, Arnauld opinaba que Descartes debería de advertir, concediendo independencia (¿un prefacio?) a tal advertencia, que «cuando dice que no debemos de dar crédito sino a las cosas que concebimos clara y distintamente, ello debe entenderse sólo de lo que concierne a las ciencias y es objeto de nuestra inteligencia, y no de lo que toca a la fe y a las acciones de nuestra vida» (*Meditaciones Metafísicas*, traducción de Vidal Peña, Editorial Alfaguara, Madrid, 1977, pp. 175/176. Esta edición será citada a partir de este momento mediante «V-P» seguido del número de la página).

[12] Se refiere a Descartes cuyas *Regulae ad directionem ingenii* fueron conocidas al serles facilitada una copia de las mismas por Clerselier. Dejan constancia de ello en una nota al capítulo II de la parte cuarta de este tratado.

[13] Se refiere a *De l'esprit géométrique et De l'art de persuader* que viene a ser citado y recogido en su práctica totalidad a lo largo de este estudio de lógica (ver su traducción en *Pascal. Obras*, traducción Dampierre, pp. 278-301, Ed. Alfaguara, Madrid, 1981. Esta será la edición a la que remitimos nuestras referencias con el fin de facilitar su consulta).

Este tratado de Pascal fue escrito hacia 1658 con el fin de ser utilizado como Prefacio de *Essai sur les élément de géométrie* que se pensaba destinar a la enseñanza en las Escuelas de Port-Royal. Este tratado fue retocado y redactado por Arnauld antes de 1660, aunque la primera edición no sería dada a conocer hasta 1667. Una nueva edición (*Nouveaux Eléments de Géométrie*) fue dada a conocer en 1683. En cierto modo, las críticas que se vierten (parte cuarta) a *las definiciones* ofrecidas por Euclides, así como al método *practicado* por los geómetras, v. gr., frecuente recurso a la reducción al absurdo, permiten apreciar las razones que tanto Arnauld como Pascal invocaban para estimar necesario este «manual escolar» de geometría. La teoría de la definición constituye la temática central del pequeño tratado de Pascal.

[14] De acuerdo con la forma de conferir número a los capítulos en esta edición, ver el capítulo XII (X).

[15] El tratamiento e importancia concedida en la docencia a *Las Categorías* había servido incluso para contraponer dos corrientes de lógicos: «los *antiqui* se convirtieron por reacción (a los *moderni*)

en el partido que propugnaba un programa educativo basado en el *ars vetus* (especialmente *Las Categorías*) y la *philosophia realis* (esto es, la física, la metafísica, tomista o escotista) más bien que sobre los nuevos resultados en el dominio de la lógica, que juzgaban carentes de interés y de provecho —*propietates terminorum*—» (Kneale, W. y M., *El desarrollo de la lógica*, p. 229, Madrid, 1972).

[16] Estas palabras de Marcial (*Epigramas*, II, 86) forman parte de una composición en la que se dirige a Classicus para defender que no debe de ser considerado un mal poeta porque no componga versos como los atribuidos a Sotades (poeta alejandrino cuyos versos podían ser leídos en ambos sentidos). Después de plantear a Classicus, considerando lo que tiene de imposible tal empresa y, en consecuencia, de vano el intento, si se atrevería a superar a un gran corredor olímpico, Ladas expone estos versos:

Turpe et difficiles habere nugas
et stultus labor est ineptiarum.
Scribat carmina circulis Palaemon,
me raris iuuat auribus placere.

(Torpeza es el afanarse con bagatelas llenas de dificultades y necio el trabajo que requieren las fruslerías. Que Polemón escriba poemas para necios; a mí me basta con agradar a un reducido y educado número de personas.)

[17] Están aludiendo, por ejemplo, al capítulo XVII (XIII) de la segunda parte y a los dedicados al estudio de las reglas del razonamiento. Aunque se prima el estudio del juicio sobre el del razonamiento, es claro que los autores de *El Arte de Pensar* consideran oportuno justificar («agrandar la capacidad del espíritu») el tratamiento de las diversas reglas del silogismo, de las reglas de la conversión, etc... No obstante, los mismos autores comprenden lo endeble de tal justificación y estiman que puede prescindirse de su lectura.

En realidad, esta forma de proceder contribuyó a difundir y mantener la vigencia de la crítica de Descartes, quien relegó el estudio de los silogismos y de la mayor parte de sus reglas al ámbito de la retórica, ya que sirven más bien para «explicar cuestiones conocidas que para llegar a conocerlas». Esta línea crítica vino a sumarse a otra que Montaigne asumió en *Los Ensayos:* «¿Quién ha llegado a mejorar el entendimiento mediante la lógica? ¿Dónde están las bellas promesas que se nos hacen en su nombre? *No sirve ni para vivir mejor ni para razonar más gratamente.* ¿Acaso se aprecia más confusión en las chácharas de las verduleras que en las disputas públicas que los hombres de esta profesión desarrollan? Preferiría que mi hijo aprendiera a hablar en las tabernas antes que en estas escuelas de elocuencia» (*Ensayos*, III, c. VIII). No obstante, Arnauld y Nicole *atenúan* la crítica de este sector de pensadores y *resaltan* las razones ofrecidas por Descartes, ya que se ha indicado que (nota 8) son escasas las oportunidades en las que se comete error en razón de *defectos de forma*. En consecuencia, la utilidad de

la lógica es muy secundaria si se priman los aspectos formales al realizar su estudio.

[18] Cuando el uso de la terminología llegó a catalizar la aparición de tipos como el doctor Pancracio de Molière o bien los análisis de Montaigne en *Los Ensayos* (L. I, cc. XXV y XVI; L. III, c. VIII), fácil sería que Arnauld/Nicole hubieran generado a este propósito una crítica similar a la de Pascal en *El Arte de Persuadir* (ed. cit., pp. 300-301). Sin embargo, su denuncia del abuso favorece la justificación del uso de términos nemotécnicos, cuando, por otra parte, el conjunto de esta lógica llega a lograr niveles de claridad expositiva que eran bastante infrecuentes y se veían más favorecidos por la utilización del francés. Estas cualidades fueron muy apreciadas. Así, *La Enciclopedia* (Logique 638 b) destaca que «las materias que aún poseían utilidad en la época en que fue compuesta, son tratadas en un lenguaje más inteligible y en francés de lo que lo habían sido». Siendo para esta obra «la claridad y el haber evitado diversas cuestiones sin interés» las dos razones que «la hacen más estimable». Juicio que adquiere mayor relieve al contraponerse con el siguiente reproche: «No se puede perdonar a la escuela su verborrea ininteligible y todo ese amasijo de cuestiones frívolas e inútiles» (Logique, 638, a-b).

[19] Giulio Cesare Scaligero (1484-1558) ha pasado a constituir un símbolo de los extremos que, al polemizar, puede alcanzar la descalificación. Así, no es extraño leer expresiones en las que se refiere la difusión del erasmismo destacando que esto acontecía «a pesar de Escalígero», o bien se tipifica, como lo hace Menéndez Pelayo en *La Historia de los heterodoxos* (capítulo sobre el erasmismo), la controversia erasmiana indicando que «no llegó a alcanzar la destemplada y salvaje ferocidad» que mostró hacia Erasmo este autor en *Iul. Caer. Scaligeri adversus D. Erasmus orationes duae, Eloquentiae Romanae vindices...* La obra a la que se hace alusión en el texto de la lógica es *Des. Erasmi Roterodami CICERONIANUS Sive Dialogus de Optimo Dicendi Genere* (lugduni Vatavorum, Ex Off. J. Maire, 1653).

[20] Ramus (1512-1572) dio inequívocas muestras de hostilidad frente a la lógica escolástica y al pensamiento de Aristóteles (*Aristoteles animadversiones* —1543— y *Dialecticae Partitiones* —1543—). Su postulación de la reforma de los planes de estudio favoreció la reforma de la enseñanza, llegando a ser nombrado por Enrique II miembro de la Comisión de Reforma de la Universidad de París, Universidad en la que había sido prohibida su enseñanza en 1544. Su conversión al calvinismo y el hecho de ser una de las víctimas de la Noche de San Bartolomé vino a favorecer la posición e influencia de este controvertido hombre y reformador. Lancelot en el Prefacio (p. IX) al *Nuevo Método para aprender la lengua griega* se refiere a Ramus en términos elogiosos reconociéndole haber sido «quien ha renovado casi todas las ciencias humanas». En la medida en que las referencias que se realizan a Ramus en esta lógica suelen ser de carácter crítico conviene resaltar el interés que posee la apreciación ofrecida en las pp. 239/302 de esta Lógica.

[21] Tomás de Aquino definió la lógica del siguiente modo: «El ente es doble, a saber, el ente de razón y el ente natural. El ente de razón se dice propiamente de aquellas intenciones que la mente encuentra en las cosas (por ella) consideradas, como la intención del género, de la especie y semejantes a ellas, las cuales no se encuentran en las cosas naturales, sino que son subsiguientes a la consideración de la mente. Estas, e. d., el ente de razón son el objeto propio de la lógica» (I. M. Bochenski, *Historia de la lógica formal,* página 166, Madrid, 1976).

Son frecuentes las observaciones, casi siempre de carácter crítico, que se vierten en este tratado de lógica y que guardan relación con la filosofía escolástica y con «los modos usuales de la escuela». La frecuencia e incidentalidad de estas alusiones críticas ponen de relieve la abierta hostilidad que los conformadores de Port-Royal mantuvieron ante la escolástica y sus sistematizaciones metafísicas de los problemas teológicos. Así, Jansenio se refiere a la teología escolástica para imputar a sus representantes que «después de los herejes son estos perros de caza que ladran a destiempo los que más han corrompido la teología» o bien que «a base de razonamientos ha logrado hacer una Babel de la teología moral» (Sainte Beuve, *Port-Royal,* t. I, pp. 320 y 601). En realidad, estamos ante un claro caso que muestra cómo las críticas a la lógica escolástica no son la razón fundamental del abandono de la filosofía escolástica. La reforma de la religiosidad nos parece que fue el elemento que más contribuyó a la pérdida de *hegemonía* de esta corriente de pensamiento. La desconfianza de los jansenistas ante la teología escolástica tiene como finalidad humillar «la razón imbécil». Este antiescolasticismo podría calificarse como un punto de coincidencia entre cartesianos y seguidores de San Agustín o entre Arnauld y Montaigne; sin embargo, es claro que los principios en que se fundan estas posiciones antiescolásticas son muy diversos.

[22] Estas dos personas podrían ser Sacy (1613-1684) y Lancelot (1615-1695), pues ambos gozaban de un buen conocimiento de la lengua francesa. Sacy, portroyalista puro, recomendaba, ante todo y sobre todo, la lectura de las Sagradas Escrituras, defendiendo, a la vez, que tal lectura pudiera ser realizada en lengua vulgar. El desconocimiento que existía de las mismas y el hecho de que las versiones existentes ya se hubiesen arcaizado, justifican su dedicación a realizar la versión de las Escrituras, tomando por base la Vulgata. Su edición se inició en 1672 y concluyó en los últimos años del siglo.

Por lo que se refiere a Lancelot debe significarse el gran conocimiento que poseía de otros gramáticos (Brocense, Escalígero, Sánchez) y la idea clave y metodológicamente rectora de sus estudios dedicados a exponer el método para enseñar diversas lenguas: debe utilizarse la lengua materna como medio «para penetrar en las lenguas que son extrañas y desconocidas».

[23] La respuesta a esta objeción tiene un doble nivel: por una parte, la índole y variedad de los ejemplos seleccionados ha favorecido el éxito y difusión de la obra al hacer *más grata* su lectura.

A su vez, esta diversidad (utilidad pedagógica del recurso) favorece *el aprendizaje* y recuerdo de reglas y preceptos al prestarse atención a ejemplos significativos y relevantes que están regulados por tales preceptos.

Asimismo, este modo de proceder tiene una clara justificación: la lógica no goza de autonomía y respecto de las ciencias tiene un valor instrumental que es similar al que las ciencias poseen respecto de la formación del juicio.

[24] Este sería principalmente el caso de los capítulos de la parte cuarta en los que da a conocer la teoría de la definición y demostración expuesta por Pascal en *Del Espíritu Geométrico y del Arte de Persuadir,* así como en las reglas de *El Discurso del Método* o en *Las Reglas para la dirección del ingenio.*

[25] Puesto que la retórica viene a ser exclusivamente la reflexión que se identifica con *el arte de pensar,* es innecesario considerar la retórica como saber independiente y autónomo. No debe desconocerse que, como en otros casos, un precepto de Saint-Cyran está rigiendo la propia concepción de la Retórica expuesta en la Lógica: «Casi bastaría con que no hubiera nada en vuestro estilo que resultase llamativo. Para valorar el razonamiento que rige la concepción de la retórica como arte de pensar debe consultarse el capítulo XIV (XII) de la parte primera de esta lógica.

[26] Se alude al contenido de los capítulos XVII (XV) y al XVIII (XVI).

[27] La *forma* en que se da a «conocer» estos extravíos evidencia en qué medida la temática moral constituía un eje sobre el que se articulan múltiples tratados de Arnauld; el propósito moralizante está latente en toda la obra y los ejemplos seleccionados por Arnauld/Nicole son la mejor demostración de ello. Ver sobre esta temática la obra de Laporte (J.), *La doctrine de Port-Royal. La Morale,* París, 1951. Especial interés posee el volumen primero.

[28] El conocimiento de la filosofía, filosofía vulgar de la escuela, puede operar como opera el prejuicio, esto es, dificultando el conocimiento. Es claro que tal relación fue siempre combinada por Descartes, tal y como aquí se hace: la nueva valoración de la lógica se presenta a la vez que se resta importancia a los errores formales (Regla IV) y se acentúa «*La recherche de la vérité par* La Lumière Naturelle *qui toute pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions qui doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénètre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences.* Téngase presente el supuesto que prologa el diálogo entre Poliandro, Epistemón, Eudoxio: «un hombre de mediana capacidad pero cuyo juicio no ha sido pervertido por alguna falsa creencia», que mantiene, en consecuencia, la razón «toute pure», «selon la pureté de sa nature». Difícilmente presta toda su confianza a «la luz natural», quien está «atiborrado de opiniones y embarazado por cien prejuicios». Sólo la puesta en práctica de la duda metódica garantiza la consecución de tal punto de partida.

[29] La distinción entre el aspecto «físico» —modificación del rostro— y el aspecto «mental» —todas las operaciones del alma— de una conducta claramente nos advierte de la aceptación de estas doctrinas de Descartes. Téngase en cuenta su carta a «A» (marzo 1638): «al menos, entendiendo la palabra pensamiento como yo la entiendo..., de modo que no sólo las meditaciones y los deseos, sino también las funciones de ver, de oír, de determinarse a realizar un movimiento y no otro, etc., en tanto que dependen del alma, son pensamientos».

[30] Ver parte primera, capítulo primero.

[31] Las observaciones críticas tanto de Aristóteles como de Euclides (ver Indice de Materias) no sólo tienen por objeto mostrar que las mentes más eminentes son capaces de los mayores errores, sino que, de acuerdo con el contexto del que forman parte y en el que fundamentalmente se introducen consideraciones metodológicas, estas mismas observaciones críticas vienen a corroborar que, según palabras de *El Discurso del Método,* «no es suficiente poseer un buen ingenio sino que lo principal es aplicarlo/dirigirlo correctamente».

[32] Las referencias que se realizan a Flud (1574-1637), médico y físico londinense, rosacruciano, tienen siempre un tono de descalificación similar al que merecía entre otros ambientes por su oposición al método científico de lo que dejó clara constancia en *Integrum Morborum Mysterium* (1631).

[33] Contrasta con la imagen que se facilita de este tratadista tanto la insistencia con que recomendaba el estudio de la naturaleza como sus aportaciones al campo de la medicina, v. gr., a subrayar el carácter local de la enfermedad y la necesidad de identificar terapias especiales.

[34] Van Helmont (1579-1644) rechaza el grado de maestro en artes y posteriormente una canonjía, pues ello conllevaba dedicarse a la teología. Atraído por la enseñanza de los jesuitas, sigue cursos en Lovaina; no obstante, diría de ellos que «recogió paja seca». Se doctora en medicina (1599) y emprende una serie de viajes animado por el deseo de un saber que no pueden ofrecer los libros. Sigue a esta etapa otra de investigación, padeciendo durante los últimos quince años de su vida la persecución religiosa.

Crítico implacable del saber y enseñanza de la época, de quienes hacían profesión de la medicina, de los jesuitas, de Aristóteles lógico, es otro de esos claros ejemplos en los que «profundas y acertadas observaciones conviven con una credulidad y fantasía desenfrenadas» (Lain, *Historia Universal de la Medicina,* IV, pp. 265 y siguientes).

[35] Se refiere a la condena (Concilio de París, 1209-1210) de que fue objeto Aristóteles bajo el pontificado de Inocencio III al quedar a plena luz las tesis que se pretendían fundar en sus doctrinas. Conocidas la moral, física y metafísica de Aristóteles («el nuevo Aristóteles»), los profesores de la Facultad de Artes de París exigen dedicarse a tales enseñanzas, lo cual iba en detrimento del interés y difusión de los estudios de teología. En 1215, Roberto de Courçon, canciller de la Universidad de París y legado de Inocencio III, prohibió la enseñanza de la física y de la metafísica.

[36] El positivo juicio que merece la obra de Jean de Launoy (1603-1678) no se funda en la posición projansenista de este autor, defensor de Arnauld ante la Sorbona, aunque este hecho justifique su presencia en *Nécrologe des plus célèbres défenseurs de la vérité* (t. I, p. 171) y en el *Suplément du Nécrologe de Port-Royal* (p. 154).

La referencia que Arnauld/Nicole hacen a *De varia Aristotelis Fortuna in Academia Parisiensi* (París, 1653, y La Haya, 1656) posee un especial sentido por cuanto Launoy intenta al describir la diversa fortuna que han corrido las doctrinas de Aristóteles «liberar y reformar el juicio, encadenado por el prejuicio que genera la letra transmitida», contribuyendo su obra a que los historiadores se «liberasen poco a poco del culto a los documentos y de la pasión por la antigüedad» (Lucien Braun, *Histoire de l'histoire de la Philosophie,* pp. 63-64, París, 1973). Tal propósito favorece el antiaristotelismo y antiescolasticismo que registra en otros muchos momentos *La Lógica o El Arte de Pensar;* el recurso a un claro representante de «la historia de las sectas» sirve de argumento a favor de la valoración que como agustinianos ofrecen de la historia del pensamiento (ver en M. Gueroult, *Histoire de l'histoire de la Philosophie,* páginas 198 y ss., París, 1984).

La obra de Launoy describe las adhesiones y censuras de la obra de Aristóteles a partir de 1209 (fecha de la prohibición) hasta 1625 (fecha en que es proclamado *princeps omnium philosophorum sine controversia*). En su capítulo I «se pasa revista a la primera de las suertes corridas por Aristóteles y se explica aquella que trajo consigo la quema de los principales libros de Aristóteles y la prohibición de su enseñanza». En c. IV se describe otro estadio (secunda fortuna) en el que persiste la quema y prohibición, pero «la dialéctica pasa a ser enseñada en las escuelas públicas». En el c. VI se da cuenta de la tercera de las suertes (tertia fortuna), estadio en el que persiste la prohibición de enseñar las obras quemadas «hasta que todo error contenido en ellas fuera examinado». En el c. VIII «se repite la situación propia de la «fortuna segunda» y el decreto del Papa Gregorio IX viene a modificar parcialmente la situación.». En el c. IX («quinta Aristotelis fortuna») se da cuenta de la suerte corrida por los libros morales y en el c. XIII se pasa a dar cuenta de la «sexta Aristotelis fortuna»: Ramus y Aristóteles se enfrentan. En el c. XV se da cuenta de la «septima Aristotelis fortuna» por cuanto se ordena que Aristóteles debe ser leído. En el c. XVI se refiere la «octava Aristotelis fortuna» para describir las situaciones de alabanza y censura que sufre Aristóteles, así como la defensa realizada por el senado y la Academia de París.

[37] Esta apreciación traduce una situación real. El aristotelismo como modelo teórico estaba superado, pero aún detentaba influencia en amplios sectores de la docencia y continuaba abierta la polémica Antiguos/Modernos. En este sentido, Pascal, como Arnauld, defienden a los modernos y censuran la primacía atribuida a los antiguos, aunque como cristianos, y a diferencia de los modernos,

tuvieran una visión absolutamente distinta de la historia del pensamiento (ver Gueroult, *ob. cit.*, pp. 185-197).

El deseo de no acrecentar polémicas pudo llevar a los autores de este discurso a no traducir de modo más realista la situación que, por ejemplo, Pascal describe en los siguientes términos: «El respeto que inspira la antigüedad es hoy día tan grande en las materias en que debe tener menos fuerza, que convertimos en oráculos todos sus pensamientos, y en misterios sus afirmaciones erróneas, sin que nos sea posible exponer novedades sin peligro, y el texto de un autor de la antigüedad basta para destruir los más sólidos razonamientos» (Pascal, *Obras,* ed. cit., p. 722).

[38] Dentro de la Iglesia Reformada se conocía con este nombre a los predicadores que, siendo ya ministros de los altares, aspiraban a convertirse en pastores. Jerarquía similar se daba en la Iglesia Romana entre el vicario y el cura.

[39] Se han venido refiriendo a los capítulos IV y XV de la parte primera, así como a los capítulos XII y XIV de la parte segunda de esta lógica.

Aunque tales capítulos se introducen para responder a disputas abiertas por calvinistas a propósito del dogma de la Eucaristía es claro que los contenidos expuestos en estos capítulos —teoría del signo— son desarrollos de temas supuestos y no incluidos en ediciones anteriores. Por otra parte, la necesidad de aportar los supuestos gramaticales básicos para el tratamiento del lenguaje (la palabra es signo de institución) conlleva la introducción de los capítulos primero y segundo de la parte segunda, que son tomados de *La Gramática General y Razonada,* obra que complementa a esta lógica y que, según sus autores, «está fundamentada en los mismos principios que la lógica, por lo que el conocimiento de esta última puede aclarar y probar muchas cuestiones expuestas en la Gramática».

Foucault ha resaltado el interés de los capítulos que hemos mencionado porque «a partir del siglo XVII se preguntará cómo un signo puede estar ligado a lo que significa. Pregunta a la que la época clásica dará respuesta por medio del análisis de la representación» (*Las Palabras y las Cosas,* pp. 50 ss., Madrid, 1982). Asimismo, Louis Marin (*La Critique du Discours,* pp. 53-55, París, 1975) concede gran importancia a las reflexiones que se introducen sobre la teoría del signo. Hasta el punto de que afirma que tales teorías viene a «suponer un desplazamiento del propio centro de interés de la lógica», consistente en «formar el juicio».

II

Notas. Parte primera

[1] Esta introducción a la parte primera está destinada a fundamentar la concepción de la lógica como arte de pensar y a razonar la división y el orden de exposición. Los historiadores de la lógica formal suelen destacar el psicologismo radical («psicologista en el peor sentido de la palabra», según Bochenski, *Historia de la lógica formal,* Madrid, 1976, p. 271) de este tratado que, en la medida en que gozó de una gran difusión e influencia, permite conjeturar «a qué nivel había decaído la comprensión de la Lógica». Estos tratadistas a la vez que subrayan el psicologismo de la lógica moderna que consideran una continuación del vigente en la lógica aristotélico-escolástica, suelen eximir de toda responsabilidad a Aristóteles. Así, J. Lukasiewicz: «No es objeto de la lógica investigar cómo pensamos realmente o cómo debemos pensar... Lo que se denomina 'psicologismo' en lógica es un signo de la decadencia de la lógica en la filosofía moderna. Pero de esta decadencia Aristóteles no es, en modo alguno, responsable» (*La silogística de Aristóteles,* p. 22, Madrid, 1977).

[2] La presentación de la lógica como arte de pensar que se determina y configura a medida que se conocen y analizan las diversas operaciones del espíritu que, por supuesto, está naturalmente sometido a reglas, es constantemente recordada en esta lógica. Ahora bien, «si todo esto se realiza de modo natural y, en algún caso, lo ejecutan mejor quienes no han aprendido regla alguna de lógica», cabe preguntar, como lo hace J. C. Pariente, «¿por qué hace falta un arte para pensar?» La respuesta de este comentarista debe ser asumida: «El pensamiento efectivo es el producto de un arte porque el pensador tiene un cuerpo. Afirmar que tiene un cuerpo equivale a decir que está expuesto a formar ideas oscuras en tanto que ideas a causa de los sentidos y de sus pasiones. Afirmar que tiene un cuerpo también equivale a defender que tiene relación con las ideas mediante palabras y proposiciones. Las primeras arrastran consigo toda clase de ambigüedades y equívocos. Las segundas son formuladas en circunstancias tales que es preciso considerarlas... Es preciso un arte para pensar porque Port-Royal se niega a considerar un pensamiento con independencia de un pensador y con independencia de considerar que este pensador también es parlante» («Art de parler et art de penser à Port-Royal», *Révue Philosophique de la France et de l'Etranger,* 1978, núm. 4, pp. 401-402).

[3] La consideración del aspecto «físico-material» del lenguaje que «es común a los hombres y a los loros» (*Gramática general y razonada,* II, c. 1) no tiene interés alguno para esta lógica, aunque pueda tenerlo para una gramática general, cuya primera parte estudia las palabras en cuanto sonidos/caracteres. Se acepta que el lenguaje tiene dos dimensiones (física-mental) y que es el medio más perfecto para lograr la comunicación de nuestros pensamientos en tanto que tenemos cuerpos. Ahora bien, puesto que la palabra ha de ser considerada como signo de institución del pensamiento (Lóg. 1.ª, c. IV), la lógica ha de conceder una especial relevancia a la teoría del signo y, a la vez, como las relaciones de institución-palabras con las ideas son problemáticas, la lógica deberá dotarnos de instrumentos para determinar y precisar estas relaciones. Al establecer esta vinculación entre pensamiento y palabra, referida a sus elementos primitivos y básicos, se establece la autonomía de la idea («las re-

flexiones que pueden hacerse en torno a las ideas son quizás las más importantes», Lóg. 26/36) y se justifica tanto que la lógica estudie las ideas como que reflexione sobre el lenguaje («sólo podemos comunicar nuestros pensamientos acompañándolos de signos externos»), aunque no exista una tematización y localización de estas cuestiones en capítulos concretos.

La influencia de este planteamiento en el pensamiento de Locke ha sido analizado por Yolton en «Méthode et métaphysique dans la philosophie de John Locke», *Révue philosophique de la France et de l'Etranger*, 1973, núm. 2, pp. 171-185).

[4] Fácil es recordar párrafos de Descartes que exponen tesis semejantes. Arnauld, «examinador perspicaz y amable» de *Las Meditaciones Metafísicas* y autor de de Las Cuartas Objeciones había mostrado su acuerdo: «Sólo añadiré que apruebo francamente lo que el señor Descartes dice tocante a la distinción entre la imaginación y el pensamiento o inteligencia; y que siempre he sido del parecer que las cosas concebidas por la razón son mucho más ciertas que las que percibimos por los sentidos corpóreos. Pues hace tiempo que me ha enseñado San Agustín, en el capítulo 15, de *La cantidad del alma*, que debe rechazarse la opinión de quienes piensan que las cosas que discernimos con la inteligencia son menos ciertas que las que vemos con los ojos del cuerpo...» (*Meditaciones Metafísicas*, ed. V-P., p. 168). En realidad, tanto en la meditación sexta como en la respuesta a las Quintas Objeciones se exponía que «las facultades de entender y de imaginar no difieren sólo en grado», que «el espíritu se emplea sólo a sí mismo en la intelección, mientras que en la imaginación contempla alguna forma corpórea» (ed. cit., p. 302).

[5] Las referencias a San Agustín son frecuentes. En otros casos al igual que en éste, Arnauld y Nicole destacan el acierto y actualidad del magisterio de San Agustín. Tal proceder no es casual y nos orienta sobre uno de los propósitos de Arnauld: sus adhesiones a la filosofía de Descartes contribuyen a favorecer el interés por la filosofía de San Agustín entre aquellos hombres que eran realmente teólogos y seguidores de San Agustín. Compartimos, pues, la opinión de Jan Miel («Pascal, Port-Royal, and Cartesian Linguistics», *Journal of the History of Ideas*, 1969, pp. 262) en este punto. Por otra parte, las alusiones a «la caída» de los primeros hombres aparecerán en diversas ocasiones a lo largo de esta lógica (ver Indice de Materias). En cualquier caso, *La Ciudad de Dios* (libro XIII, c. 12) y *Las Confesiones* (libro X, c. XXXV) orientan importantes apreciaciones de los autores de *La Lógica* al destacar que la concupiscencia del hombre puede ser de tres clases: pasión de los sentidos («libido sentiendi»), pasión de la ciencia pura («libido sciendi») y pasión de la excelencia («libido excellendi»). Como en otros casos, categorías teológicas («tentar a Dios», «hombre caído», «vana y curiosa concupiscencia», «pedir signos», etc.) son contempladas para ofrecer una valoración de la ciencia y de quien «consume todas las fuerzas de su espíritu en el estudio de las ciencias» (ver nota 6 de «Las Advertencias y Discursos»). Dado que suelen subrayarse los puntos de coincidencia con Descartes, también conviene hacer notar que, según

Descartes, «el filósofo considera la naturaleza y el hombre, tal como hoy se nos presentan y no indaga causas más allá, pues esto le sobrepasa» (A-T, V, 178).

[6] Las coincidencias con la doctrina de Descartes llegan a ser, como en el caso de este párrafo, literales; ver A-T, III, 392, 27 y ss.; III, 393, 15/19.

[7] En *Las Meditaciones Metafísicas*, de Descartes (Terceras Objeciones) que fueron formuladas por Hobbes se lee: «Lo mismo sucede con el venerable nombre de Dios, de quien no tenemos ninguna imagen, o sea, ninguna idea; por ello, no nos está permitido adorarlo bajo forma de una imagen, no sea que nos parezca concebir lo que es inconcebible. Así pues, no tenemos en nosotros, según parece idea alguna de Dios» (ed. cit., p. 146).

[8] Se refiere a Louis de Dieu (1590-1642). Sus conocimientos lingüísticos no sólo le permitieron publicar *Compendium Gramaticae Hebraicae et dictionariolum praecipuarum radicum* (Leyde, 1626), sino la *Grammatica trilinguis Hebraica, Syriaca Chaldaica* (Leyde, 1628). Estos conocimientos fueron puestos al servicio del estudio de los Textos Sagrados, publicando en las prensas de los Elzevier: *Animadversiones sive Commentarius in quattuor Evangelia* (1631), *Animadversiones in Acta Apostolorum* (1634), *Animadversiones in Veteris Testamenti Libri Omnes* (1648), *Animadversiones in D. Pauli Apostoli Epistolam ad Romanos* (1646). El propósito de tales trabajos, al igual que los conocimientos lingüísticos que suponen son explicitados en el título de las mismas, pues se indica, tal es el caso de la última obra citada, lo siguiente: «... in quibus collatis Syri, Arabis, Vulgati, Erasmi et Bezae versionibus, difficiliora quaeque loca et maxime praeterita aliis ilustrantur».

[9] El texto reproducido se encuentra en *Las Meditaciones Metafísicas*, Terceras Objeciones (Objeción cuarta). La propia índole del texto aducido parece requerir del lector actual la consulta de algún otro texto de Hobbes. Ver los capítulos iniciales de *Leviatan* y, fundamentalmente, los capítulos IV (De lenguaje) y V (De la Razón y la Ciencia).

[10] Al igual que la objeción, la respuesta a la misma también se localiza en *Las Meditaciones Metafísicas* (ed. V-P., p. 145): «Ahora bien: la unión en que el razonamiento consiste no es la de nombres, sino la de las cosas que los nombres significan, y me resulta extraño que pueda ocurrírsele a alguien lo contrario. Pues, ¿quién duda de si un francés y un alemán pueden tener los mismos pensamientos o razonamientos tocante a las mismas cosas, aunque las palabras que conciban sean completamente distintas?»

[11] La exposición del nominalismo de Hobbes obliga a llamar la atención sobre los equívocos que esconde la palabra «arbitraio/a». En el párrafo que cierra este capítulo Arnauld/Nicole exponen su idea de la comunicación y del signo hablado. La comunicación se produce porque están asociadas las imágenes mentales, tanto la acústica (idea del sonido) como la conceptual (idea de la cosa). Así, se indicará en el capítulo que abre la segunda parte de esta lógica:

«la idea de la cosa suscita la idea del sonido y la idea del sonido suscita la idea de la cosa».

[12] Se refiere a Gassendi, quien en *Institutio Logica in quattuor Partes distributa* (ed. 2.ª, canon II) afirma: «Omnis quae in Mente habetur Idea ortum ducit a sensibus» (*Opera Omnia,* I, página 92). Junto con tal afirmación se refiere a quienes afirman «esse Ideas a natura impressas, neque per sensum acquisitae». En referencia a esta posición sostiene que «minime probant» la existencia de tales ideas naturalmente impresas en nosotros.

[13] Esta *significativa conjunción de criterios* («teoría contraria a la Religión y a la verdadera filosofía») precede la exposición casi textual de una serie de párrafos de Descartes que forman parte de su respuesta al Programa de Regius (ver edición publicada por Cuadernos Teorema bajo el título *Observaciones sobre la explicación de la mente humana,* pp. 20-23, Valencia, 1981). Estimamos que esta conjunción de criterios es significativa en este contexto por cuanto *en absoluto* se da en Descartes al tratar esta temática, la del innatismo de las ideas. También argumentan Arnauld y Nicole fundándose en esta conjunción de criterios al referirse a que, en modo alguno, lo mental puede considerarse un modo o variedad de lo mecánico. Por ello, la observación de Ryle («Descartes se encontró en una situación conflictiva. Como hombre de ciencia no podía dejar de apoyar las pretensiones de la mecánica, pero como hombre religioso y de convicciones morales no podía aceptar ...que la naturaleza humana difiere de la de un reloj en grado de complejidad» —*El concepto de lo mental,* p. 21, Buenos Aires, 1967—), cabe aplicarla a los autores de *La Lógica,* pero no a Descartes.

[14] Se refiere a la interpretación del pasaje del *Génesis* (I, 26: «Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra»). Bacon, en *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* (1, V, c. IV) al referirse a los idola tribu indicando que hacen «suponer que el hombre es como la regla y espejo de la naturaleza» y..., en consecuencia, que «las operaciones de la naturaleza se parecen a las acciones humanas», valora tal prejuicio comparándolo con la herejía de los antropomorfitas «nacida de la soledad y estupidez de los monjes».

[15] A los estudios sobre el nombre realizado en *La Lógica* (véase parte segunda, cc. I y II) debe unirse la consideración del capítulo II de la parte segunda de *La Gramática general y razonada.* Donzé (*La Gramática general y razonada de Port-Royal,* Eudeba, Buenos Aires, 1970) considera ambos conjuntos de textos al comentar las teorías del nombre expuestas en *La Lógica* que, aunque «emparentadas, son distintas». Considerando el presente texto, Donzé afirma que «no es la naturaleza del concepto expresado lo que permite distinguir entre el sustantivo y el adjetivo» porque puede designar tanto la sustancia como el accidente; más bien, «lo determinante es la naturaleza de la operación en virtud de la cual el espíritu capta el modo o cosa. La sustancia y el accidente, cuando son concebidos independientemente el uno del otro, se designan por medio de sustantivos diferentes (tierra, dureza); cuando son captados simultánea y complementariamente, como cosa modificada, se

expresan por medio de un adjetivo... El adjetivo o connotativo no es, pues, como el sustantivo abstracto, la expresión de un accidente, sino la de una sustancia confusamente designada y afectada por un modo expresado distintamente» (*ob. cit.,* pp. 59-61). Véase la nota número 2 correspondiente a la parte segunda.

[16] Por lo que se refiere a la enumeración de las categorías ver en Cat., 4, 1b, 25-2 a 10. Otros lugares podrían ser en La Met., 7, 1017 a 25 en la Fis., A 7, 190 a 31.

Por lo que tiene de valor indicativo reproducimos parte de la Censura de Eusebio Amort que, junto con *La Lógica o El Arte de Pensar,* fue traducida al castellano. En ella y en relación con opiniones expuestas en este capítulo se hacía notar que «aquí también debes notar con cuidado, que los predicamentos de Aristóteles se fundan en la verdad, y que en ellos se contienen y comprehenden los principales objetos reales, que se hallan en el mundo, como se manifiesta por el decurso de cualquier filosofía bien escrita... Con que son puerilidades estos juicios, opiniones o rencillas de los modernos contra la lógica de Aristóteles...» (pp. 19-20).

[17] Se ha referido a Henri de Roy o Regius, cuya obra *Fundamenta Physices* (Amsterdam, Elzevier, 1646) resumía en estos dos versos «los principios de todas las cosas naturales». Este fue el primer tratado publicado en vida de Descartes con el fin de recoger y defender la física cartesiana. La obra mereció una dura crítica de Descartes, quien en 1648 rompe definitivamente con este «fervoroso» discípulo y responde a su Programa, ya que «muchos piensan que enseña mis doctrinas». Una amplia referencia de los doce capítulos que integran la obra de Regius puede verse en el estudio de P. Mouy, *Le développement de la Physique Cartésienne,* pp. 75 y siguientes, París, 1934.

[18] Este tipo de juicios afectan a un sector de la tradición lógica medieval: aquella corriente de la lógica que recogió los apartados «de praedicabilibus» y de «praedicamentis», estrechamente vinculada al comentario de la *Isagoge,* de Porfirio, y de *Las Categorías,* de Aristóteles. En la medida en que la crítica a la tradición lógica está fundada en principios expuestos en *El Discurso del Método* y *Reglas para la dirección del ingenio* debe pensarse que se acepta el contenido de la Regla VI. En esta regla se reproduce (A-T, X, 383, 17/23) el precepto tercero del método y se destaca que tal precepto se distingue del procedimiento seguido por los escolásticos: «para poner orden en la investigación... es preciso caer en la cuenta de qué es lo más simple y de cómo todo lo demás está más o menos alejado de ello». Al destacar Descartes el interés de este precepto afirmando que contiene «el principal secreto», defendía que «todas las cosas pueden disponerse en determinadas series, no ciertamente en cuanto que son referidas a algún género de ser, siguiendo la división que los filósofos han hecho en sus categorías, sino en tanto que pueden ser conocidas las unas a partir de las otras».

[19] Se refiere a Descartes y a la crítica que realiza de Lulio en *El Discurso del Método* (ed. Alfaguara, Madrid, 1981, p. 15).

[20] San Agustín, en *De la utilidad de creer* (XI, 25), dedicado a defender que quienes «*creen* están libres de incurrir en la temeridad propia de los que *opinan*», ofrece una clasificación de los hombres religiosos y de los hombres que merecen censura y son aborrecibles («los que creen conocer la religión», «los que se percatan de su ignorancia, pero no ponen suficiente diligencia para conocer la religión», «los que no conocen y no desean conocer la religión»). A la vez determina las tres operaciones del alma, «entender, creer y opinar». Aunque el capítulo pone en relación tales operaciones con los diversos tipos de hombres, previamente establece que «el entender está libre siempre de todo defecto», que «hay culpa en creer algo que va contra la excelencia divina y cuando con ligereza se cree algo que va contra la dignidad de algún hombre» y, finalmente, que «opinar es doblemente vergonzoso: primero, porque quien se ha persuadido de que sabe alguna cosa está incapacitado para instruirse en esa misma cosa, suponiendo que sea cognoscible; en segundo lugar, el juicio temerario es signo de un alma que no está bien dispuesta».

[21] La referencia corresponde a *Las cuestiones académicas primeras* (1, II, c. 20) donde se afirma: «Nec tamen ego is sum, qui nihil unquam falsi adprobem, qui numquam adsentiar, qui nihil opiner; sed quaerimus de sapiente. Ego vero ipse et magnus quidem sum opinator (non enim sum sapiens) et meas cogitationes sic derigo, non ad illam parvulam Cynosuram, qua fidunt duce nocturna Phoenices in alto, ut ait Aratus, eoque derectius gubernant, quod eam tenent, quae cursu interiore brevi convertitur orbe, sed Helicem et clarissimos Septentriones, id est rationes has latiore specie, non ad tenue eliminatas.» [«Sin embargo, no deseo pasar por un hombre que no aprueba nunca lo falso, que nunca asiente, que no opina; indagamos acerca del sabio. Soy un gran opinador (así, pues, no soy un sabio) y dirijo mis pensamientos no hacia la Cinosura menor "que sirve para guiar en la noche a los fenicios cuando están en alta mar", como dice Arato, porque les gobierna más en línea recta, ya que "describe una órbita más reducida en su breve curso", sino hacia la Hélice y hacia los clarísimos Septentriones, es decir, hacia doctrinas más amplias y no reducidas al mínimo a fuerza de lima».]

[22] Foucault destaca en *Las palabras y las cosas* el interés que posee esta definición del signo, ya que se formula «una teoría dual del signo que se opone sin equívoco alguno a la organización, más compleja, de Renacimiento... En el siglo XVI se consideraba que los signos habían sido depositados sobre las cosas para que los hombres pudieran sacar a luz sus secretos, su naturaleza o sus virtudes...; los signos no tenían necesidad de ser conocidos para existir: aún si permanecían silenciosos y si nunca había una persona que los percibiera, no perdían su consistencia. A partir del siglo XVII no hay ya signo desconocido ni marca muda; ... sólo existen signos a partir del momento en que se *conoce* la posibilidad de una relación de sustitución entre dos elementos ya conocidos. Aquí es donde el saber rompe su viejo parentesco con la *divinatio*. Esta supone signos que le son anteriores» (*ob. cit.*, p. 65).

Asimismo, conviene resaltar que la temática del lenguaje no es abordada de modo autónomo y directo, resaltándose únicamente que sin constituir los signos lingüísticos por sí mismos el conjunto de los signos de institución, sin embargo, sí que constituyen su *prototipo*. Los ejemplos que ilustran la idea de signo no son de índole lingüística, pero sí que favorecen la captación de una idea central: la capacidad del signo reside en sustituir a aquello de lo que es signo.

[23] Al establecer esta teoría general del signo se expone una de las posibles clasificaciones del signo, justificada por su «utilidad». Para ello se utilizan los siguientes criterios y se ponen en juego unos pares conceptuales, v. gr., *origen del enlace* (cierto o seguro/probable), *tipo de enlace* (inherente a lo que designa/separado), *certidumbre del enlace* (natural/de institución). Foucault destaca que ninguna de estas «formas de enlace implica necesariamente la similitud; el signo natural tampoco la exige... Estas tres variables sustituyen a la semejanza para definir la eficacia del signo en el dominio de los conocimientos empíricos» (*ob. cit.*, pp. 65-68). Véase en *La Dióptrica* (ed. cit., pp. 82/83; A-T, VI, 112-113).

[24] Véase en Aristóteles, *Los analíticos primeros*, II, c. XXIX, donde se establece esta distinción; especial interés poseen las consideraciones de P. Aubenque sobre el uso que Aristóteles realiza de σύμβολον y σημεῖον para expresar y determinar las relaciones de significación (*El problema del ser en Aristóteles*, p. 105, Madrid, 1974).

[25] Para «presentar ante la vista de forma duradera nuestros pensamientos son inventados los caracteres escritos» (*Gramática General y Razonada*, ed. Brekle, p. 5).

[26] Estas referencias son alusivas tanto al segundo precepto metodológico expuesto en la parte segunda de *El Discurso del Método* como al capítulo segundo de *La Dióptrica* en el que se determina la ley de refracción de la luz (véase pp. 67 y ss. de esta obra, ed. Alfaguara, Madrid, 1981).

[27] La autodeterminación de los nombres propios es puramente ideal, pues bien mediante otras circunstancias o bien mediante otros nombres han de ser complementados. Así, después de distinguir los nombres propios y comunes o apelativos en razón de las diversas ideas que tenemos (ideas que nos representan una sola cosa o varias que son semejantes), se nos advierte en *La Gramática General y Razonada* el que «frecuentemente acontece que el nombre propio conviene a varios, como *Pedro, Juan,* etc..., pero esto sólo acontece por accidente porque varios hombres han tomado un mismo nombre. En este caso es preciso añadir otros nombres que lo determinan y que hagan que el nombre pase a tener la cualidad del nombre propio. Así el nombre *Luis,* que conviene a varias personas, pasa a ser propio respecto del Rey de Francia, que reina en nuestros días, diciendo *Luis catorce*. Incluso, frecuentemente, no es necesario añadir nada, porque las mismas circunstancias en que se desarrolla el discurso hacen ver de qué se habla» (*ob. cit.*, ed. Brekle, p. 36).

[28] W. y M. Kneale recuerdan la vinculación de las doctrinas expuestas en los párrafos que abren este capítulo con la tradición medieval, ya que de este modo se justifica que la expresión «término general» pueda aplicarse a las ideas universales y a los nombres comunes; otro tanto podría afirmarse para entender por qué se hablará de la comprensión/extensión de los términos o de las ideas generales: las ideas son para ellos una clase de términos (*El desarrollo de la lógica,* pp. 292-293, Madrid, 1972).

[29] La distinción entre la comprehensión y extensión suele ser destacada como una aportación fundamental de este tratado. Al referirse a la extensión también se define utilizando terminología medieval, esto es, «conjunto de sus inferiores». M. y W. Kneale plantean que no se sabe bien si tales inferiores «habrán de ser especies o individuos», ya que en el siguiente párrafo se indica que la extensión de un término podría ser reducida sin que comportara destrucción de la idea. Si se tiene en cuenta el ejemplo propuesto (triángulo —género— y sus diferentes especies) es claro que la reducción de la extensión comportaría destrucción de la idea. Parece, pues, que sólo entendiendo «inferiores» como *individuos* puede mantenerse la coherencia de estos párrafos, esto es, el ejemplo propuesto y la teoría: «puede ser reducida la extensión de un término sin que ello comporte destrucción de la idea».

[30] Asimismo, debe advertirse que la distinción expuesta tendrá un papel fundamental para establecer los análisis de las proposiciones incidentales (ver en la parte segunda c. VI y en la parte primera el capítulo VIII). La vinculación de ambas temáticas ha sido puesta de relieve por Chomsky, subrayando la no identidad de la estructura lógica y verbal. Ahora bien, esta interpretación vincula tales consideraciones a la filosofía de Descartes y de sus seguidores, v. gr., Cordemoy. Esta línea de interpretación ha sido criticada por Miel («Pascal, Port-Royal and cartesian linguistics», *Journal History of Ideas,* 1969, núm. 30), quien pone de relieve tanto la apreciable influencia de Pascal en otros órdenes de problemas, v. gr., teoría de la definición al incorporar a esta lógica el tratado *Sobre el Espíritu Geométrico y sobre el Arte de Persuadir,* como la influencia en la temática lingüística a partir de afirmaciones de *Los Pensamientos,* tales como el 789-50: «Un mismo sentido cambia según las palabras que lo expresan. Los sentidos reciben de las palabras su dignidad en vez de dársela.» Otro tanto acontece con otras afirmaciones como la que Miel recoge de *Los escritos sobre la gracia:* «aquellas proposiciones que ateniéndonos a las palabras son contradictorias, sin embargo, si consideramos el sentido no lo son siempre» (p. 977 de la Editorial de Pléiade). Es claro que estas observaciones de Miel suponen una diversa orientación: frente a la tesis defendida por Chomsky, Miel defiende que Arnauld/Nicole eran «básicamente seguidores de San Agustín que apreciaron en algunas ideas de Descartes un útil accesorio a favor de su agustinismo» (art. cit., p. 262). En lógica consecuencia intenta mostrar en base a consideraciones y citas de Pascal tan dispersas como singularizadas que «la teoría del lenguaje de Port-Royal tiene su origen en Pascal», al igual que lo tienen otras destacadas aportaciones, v. gr., teoría de la definición.

[31] Donzé *(ob. cit.)* subraya que «de esta comprobación, de que la predicación recae sobre el conjunto del término complejo y no sobre cada una de sus partes separadamente consideradas, Arnauld y Lancelot hubieran podido concluir que en un determinado grupo de palabras ciertos elementos se sustraen a la acción inmediata del verbo y no entran en contacto con él sino por medio de una palabra a la cual se subordinan; así hubiesen concebido los grupos nominales... en sí mismos, independientemente de la función que desempeñen en la proposición y bosquejando el estudio de su propia estructura. Si no lo hicieron fue porque la distinción de las funciones inmediatamente vinculadas al verbo y de las que no lo están más que mediatamente, se desvanecía ante ellos por la uniformidad de la sintaxis de régimen y de concordancia» (pp. 144-145).

[32] Es claro que la determinación conlleva en sí misma una restricción del sentido y que, por tanto, el término no se toma en toda su *extensión.* En consecuencia, sólo un apelativo o nombre común puede verse modificado de este modo; sin embargo, la relación explicativa puede alcanzar a términos tales que uno de ellos denote un individuo, v. gr., París. A la vez que se determina este diverso «comportamiento» se subrayará cuando emerge la ambiguedad: cuando *integran juicios* que se refieren a un individuo particular; v. gr., verdadera religión. El análisis de las diversas fuentes de equivocidad, así como su repercusión sobre la verdad/falsedad al integrar tales términos *un juicio* constituyen los criterios orientadores del estudio de estas cuestiones, según Eva Picardi («Notte sulla Logica di Port-Royal», *Lengua e Stile,* 1976 (11), pp. 347-391 y, principalmente, páginas 383 y ss.).

Finalmente, debe advertirse que en *La Gramática General y Razonada* (II, c. X) no se mantiene el mismo significado para el término «determinación/determinado»: «... por 'determinado' no entendemos restringido, puesto que (según lo expuesto) un nombre común ha de ser tomado como *determinado cuando* señala algo que debe de ser tomado en toda su extensión» (ed. Brekle, pp. 81-82).

[33] Es fácil identificar diversos lugares de las obras de Descartes en los que se reproduce esta misma doctrina. Por lo que se refiere a este texto casi se registra una coincidencia textual con el del artículo 55 de la parte primera de *Los Principios de la Filosofía.*

[34] Véase en *Los Principios de la Filosofía,* de Descartes, parte primera, artículos 70-71 y 72. En otros lugares de esta lógica se acentuará el interés de alguno de los artículos, v. gr., 74, que no son expresamente aludidos o retomados en este lugar, ya que no están considerando la relación palabra-idea. Para apreciar en qué medida Arnauld y Nicole destacan como causa de nuestros errores el que «unimos nuestros conceptos a palabras que no los expresan exactamente», ver, por ejemplo, en esta lógica el c. XI de esta misma parte, así como los capítulos dedicados a la definición y en pp. 275/338 por cuanto se analiza en qué medida la ambigüedad de las palabras es el origen de variados sofismas.

[35] Con el fin de justificar la traducción, véase el capítulo XII de esta misma parte (Log., pp. 76/101). Para referirse al estado psíquico-mental resultante de la excitación de un órgano sensorial y cerebro se utilizaba el término «sentiment», o bien «sensation/sentir»; en diversos lugares Descartes se refiere a «esa manera de pensar». Así, en *Los Principios de la Filosofía* leemos: «debe recordarse que todas las formas de pensar que conocemos en nosotros pueden referirse a dos que son generales; una de ellas consiste en apercibirse de algo por medio del entendimiento y la otra en determinarse por medio de la voluntad. Así pues, sentir («sentir»), imaginar y concebir cosas puramente inteligibles sólo son diversas maneras de percatarse de algo; sin embargo, desear, aborrecer, afirmar, negar, dudar, son diferentes formas de querer» (parte primera, art. 32).

[36] Cuando San Agustín razona la justicia de la sanción que los primeros hombres recibieron por desobedecer el precepto divino y, en consecuencia, enmarcada toda ulterior consideración por *la temática del «hombre caído»*, es cuando se incluye la referencia a la que se hace alusión: «Además, los que llamamos dolores de la carne son dolores del alma que siente en la carne y proceden de la carne. ¿Acaso puede la carne dolerse de algo o desear algo sin el alma?... El dolor de la carne no es sino un choque del alma procedente de la carne y cierto desacuerdo con esa pasión; como el dolor del alma que llamamos tristeza es un desacuerdo con las cosas que nos suceden sin querer.»

[37] San Agustín expone la historia del presbítero Restituto en el mismo capítulo en el que defiende que si los hombres *no hubieran incurrido en el pecado original* podrían haber utilizado todos sus órganos, incluidos los genitales, *al arbitrio de la voluntad* y no de la líbido. Al margen de toda esta serie de consideraciones Descartes había escrito *La Dióptrica* y, en concreto, el capítulo cuarto: *Sobre los sentidos*. Consecuencia de «la caída» se registra una pena: «¿Qué otra es la miseria del hombre sino la desobediencia de él contra sí mismo, de suerte que ya no quiso lo que pudo, quiera lo que no puede?» (*Ciudad de Dios,* libro XIV, c. XV). La nueva situación del hombre ha traído consigo que los distintos miembros del hombre no estén sometidos a *la voluntad humana.*

[38] El conjunto de referencias a explicaciones concretas de algunos mecanismos permiten afirmar que Arnauld/Nicole conocieron *El Tratado del Hombre* (ver, por ejemplo, pp. 63 y ss. y 72 de este tratado. Editora Nacional, Madrid, 1980). Por lo que se refiere a la idea confuso de dolor, ver en *Los Principios de la Filosofía,* parte primera, artículos 46, 50, 67 y 71.

[39] San Agustín, en *La Ciudad de Dios* (L. XXI), estudia el suplicio eterno de los condenados y recurre a invocar la omnipotencia divina, así como la limitación de la razón humana que no puede rechazar cuanto sobrepasa su capacidad de comprensión (c. II). En este contexto (respondiendo a quienes exigen argumentos para aceptar que los cuerpos humanos durarán eternamente en medio de los tormentos del fuego), es cuando san Agustín formula que «el alma puede sentir el dolor y, sin embargo, no puede morir». A continuación (c. III), San Agustín observa: «En rigor, si nos fijamos con detenimiento, el dolor llamado corporal pertenece más bien al alma. Sentir dolor es privativo de ella, no del cuerpo, incluso cuando la causa del dolor se origina en el cuerpo, por ejemplo, cuando el dolor está localizado en una parte corporal dañada. En efecto, así como hablamos de cuerpos sensibles y de cuerpos vivos siendo así que su sensibilidad y su vida la reciben del alma del mismo modo, hablamos de cuerpos doloridos, siendo así que el dolor no le puede llegar al cuerpo más que venido del alma.»

[40] El análisis que Arnauld/Nicole vienen realizando supone *una clara asimilación de principios* de la física cartesiana, tanto por lo que se refiere a la consideración de las formas sustanciales y cualidades reales como quimeras, como a la admisión de los mecanismos concretos que son postulados para explicar la caída de los cuerpos sin postular principio alguno inmanente (ver *Principios de la Filosofía,* parte cuarta, art. 20). Otro tanto acontece con el principio según el cual muchos de nuestros errores y falsas ideas tienen su origen en los prejuicios adquiridos durante la infancia o, dicho de otro modo, en el conocimiento adquirido «por los sentidos y a través de los sentidos».

[41] Abundando en el contenido de la nota anterior [véase *Los Principios de la Filosofía,* de Descartes, parte cuarta, arts. 133 y 171, 184 ss., así como la correspondencia que Descartes mantuvo con Arnauld, v. gr., A-T, V, 222, 15 ss.]. Arnauld, como el P. Mesland (A-T, IV, 119-120), urgieron a Descartes para que facilitara explicaciones de compatibilización de su física, aceptada por ellos, y de determinados misterios en el sentido tradicionalmente facilitado por la escolástica («no existe repugnancia...»). Así Arnauld urgió a Descartes para que explicara «de modo quo Christi corpus in Eucharistía existit» (A-T, V, 215, 27-28). Aún en estos casos, es sabido que Descartes, apoyándose en la doctrina tridentina que respecto de la transustanciación había indicado que «illud ibi esse ea existendi ratione, quam verbis exprimere vis possumus», estimó que sería «vererer crimen temeritatis» afirmar algo acerca de esta cuestión, prefiriendo exponer sus conjeturas de viva voz («conjecturas autem meas viva voce malim exponere quam scriptis» (A-T, V, 194, 4-10). Actitud de Descartes que fue diametralmente opuesta a la de Arnauld.

Es claro que tales peticiones de aclaración sólo pueden ser enjuiciadas como una forma más de aceptación de la física cartesiana que, según revelan estas páginas de la lógica, era claramente asumida por Arnauld. Ver, respecto de este párrafo, el contenido del art. 19 de la parte segunda de *Los Principios de la Filosofía.* Todo ello era contemplado con *cierta y grande alarma* por otros portroyalistas, como ha puesto de relieve Rodis-Lewis al publicar el inédito de Du Vaucel (*Descartes et le cartésianisme Hollandais,* PUF, París, 1950, pp. 113 ss.).

[42] La cita referida pertenece a las *Tusculanae Disputationes,* de Cicerón (I, XXV, 60): «¿Qué debemos establecer? Lo que es la esencia de la memoria, de dónde procede; esto es lo que juzgo que

se debe de entender. Ciertamente esta fuerza no surge ni del corazón, ni de la sangre, ni del cerebro, ni de los átomos; ¿es viento o fuego? Lo ignoro y no me produce vergüenza... reconocer que ignoro lo que sé que ignoro; ahora bien, si hubiera una cuestión problemática en la que pudiera tomar partido, ésta sería; y, que el alma fuera viento o fuego, juzgaría que es divina. Pues qué, te lo pido, ¿es la tierra, situada bajo nuestro cielo oscurecido por nubes y vapores, la que te parece haber producido la esencia tan poderosa de la memoria o bien la que ha provisto sus elementos?»

[43] Para valorar esta expresión («ideas confusas que podemos llamar falsas») conviene recordar la polémica de Arnauld con Descartes mantenida a propósito de la falsedad de las ideas. Ver en Las Cuartas Objeciones a *Las Meditaciones Metafísicas* el apartado «De Dios» (edc. cit., V-P., pp. 168 ss.). Asimismo, ver el trabajo de Norman J. Wells, pues aceptando la misma referencia que Descartes realiza a Suárez en la Disputa 9, Sección 2, núm. 4, defiende que «cuando la posición de Descartes acerca de la falsedad material es entendida a la luz de la escolástica tardía, especialmente Suárez..., desaparece la confusión e incoherencia alegadas por algunos comentaristas», esto es, fundamentalmente por A. Kenny («Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suarez», *Journal of the history of Philosophy,* 22, 1, 1984, pp. 25 y ss.).

[44] La primera edición de *La Lógica o El Arte de Pensar* no dedicaba este considerable espacio a «detallar los extravíos en que incurren los hombres» o a describir cómo «se configuran los vanos fantasmas en pos de los cuales corren los hombres». En realidad, esta primera edición se gestó cuando la polémica sobre moral, mantenida con los jesuitas, ya había alcanzado todas las posibles cotas de enconamiento y cuando voces autorizadas de Port Royal denunciaban la esterilidad de aquella polémica. Ahora bien, aquella polémica había descuidado otros posibles enemigos que continuaban acosando *el rigorismo moralista* de Port Royal.

A partir de la edición de 1664 cobra un espacio mayor la temática moral, poniéndose de relieve y con mayor claridad el propósito o fin central en torno al cual se comenzó a organizar este tratado: «los hombres están obligados a ser justos, equitativos, juiciosos, razonables, en cuanto dicen, en cuanto hacen y en el desarrollo de cuantos asuntos acaparan su atención. A esto es a lo que deben entregarse de modo primordial». Este fin moral justifica la inclusión de críticas descalificadoras como la que se realiza de Montaigne por cuanto, como afirmaba Nicole, «desconocedor de otra vida, invitaba a emplear con agrado el corto tiempo que nos ha sido concedido» (Sainte-Beuve, *Port Royal,* I, p. 827).

Formar el juicio es una importante tarea para estos severos moralistas que poseen una pesimista concepción del hombre: «El hombre, por naturaleza, no sólo tiende a amarse a sí mismo, sino que también y respecto de los otros es celoso, envidioso y taimado» (LOG. -/348). Así pues, la atención que se presta a la moral a partir de la segunda edición trata de hacer más evidente lo que ya constituía la preocupación central; evitar la falsedad de espíritu. Para ello será preciso «referir la vida y acciones a las cosas eternas».

[45] Un supuesto teológico («la corrupción del pecado»..., «el hombre también perdió por el pecado», etc.) reorienta la valoración que se debe de hacer de la vida del hombre y de cualquiera de sus actividades, incluso de la actividad teórica. La reforma ha de partir de la aceptación de la doctrina de San Agustín: «Ciertamente tú mandas que me contenga de la concupiscencia de la carne, de la concupiscencia de los ojos, de la ambición del siglo» (*Las Confesiones,* Libro X, c. XXX). Si tenemos presente que al referirse a «la concupiscencia de los ojos» se denuncia una de sus formas («hay una vana y curiosa concupiscencia, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia», L. X, c. XXXV) podemos apreciar *la categoría teológica* que reorienta la valoración del conocimiento y de la ciencia.

Esta valoración que se otorga a la ciencia depende, a su vez, de la consideración de la misma como un bien finito que, en modo alguno, podemos elevar a la categoría de fin último, autosuficiente, deseable por sí mismo y más valioso que cualquier otro bien/fin. En consecuencia, se sigue respetando el principio agustiniano, expuesto en la carta 119 a Jenaro: «la ciencia es muy útil cuando está referida a la caridad y al amor de Dios; pero la experiencia permite ver que, por sí misma y siendo ajena a este fin, no sólo es superflua, sino que además es perniciosa». Estos principios parecen tan fundamentales que se recurre al ejemplo para retomar la misma doctrina. Reiteradamente se nos recuerda que «la ciencia y las riquezas no hacen al hombre dichoso».

[46] Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* (2-2, cuestión 63) al examinar en el artículo segundo «si en la distribución de las cosas espirituales puede haber acepción de personas», después de exponer las posibles dificultades, al dar cuenta de la doctrina teológica indica: «por otra parte, dice el apóstol Santiago: 'No queráis conciliar la fe en nuestro Señor Jesucristo con la acepción de personas'; sobre cuyo texto comenta San Agustín: '¿Quién tolerará que se eleve a un rico a un puesto de honor de la Iglesia, despreciando a un pobre más instruido y más santo?'».

La cita de Santiago a la que se refiere el cuerpo del texto es la siguiente: «No tengáis la fe de nuestro glorioso Jesucristo (guardando) acepción de personas. Porque, si entrando en vuestra asamblea un hombre con anillos de oro en los dedos, en traje magnífico, y entrando asimismo un pobre con traje raído, fijáis la atención en el que lleva el traje magnífico y le decís: Tú siéntate aquí honrosamente; y al pobre le decís: Tú quédate ahí de pie o siéntate bajo mi escabel, ¿no juzgáis por vosotros mismos y venís a ser jueces de perversos pensamientos?» (*Epístola de Santiago a las doce tribus de la dispersión,* 2).

[47] La terminología («fantasma», «ídolos») remite claramente a Montaigne y a Bacon. Por lo que se refiere a Bacon, es claro que con esta alusión se incorpora el contenido del *Novum Organum* en el libro I, párrafos del XXXIX al XLIII. Otro tanto acontece con Montaigne y *Los Ensayos,* principalmente en el libro segundo, ca-

pítulo XVI («Sobre la gloria») y en el libro tercero, capítulo VIII («Sobre el arte de conversar»).

Es fácil comprender que la descripción y censura de las valoraciones que los hombres hacen de los diversos modos de vida y de cuanto les rodea puede estar vinculada a Montaigne o bien, como destaca Clair/Girbal, a J. F. Senault, General del Oratorio y autor tanto de *L'Homme criminel* como de *L'usage des passions*. Ahora bien, tales referencias no pueden ir en detrimento de otras que *nos parecen más inmediatas*, cuales serían las de los principales mentores de la espiritualidad en Port Royal. Ver a este respecto el conjunto de referencias que ofrece Sainte-Beuve en *Port Royal*, ed. cit., vol. I, pp. 379-380 y 434. Por otra parte, en la medida en que los Santos Padres son los mentores de la reforma de la espiritualidad y de las costumbres propugnadas por los portroyalistas puede verse a través del estudio de Laporte (*La doctrine de Port Royal. La morale*, París, Vrin, 1951) cuáles son las auténticas fuentes y cómo San Agustín inspira la concepción de Arnauld. Ver de la *ob. cit.* el capítulo «Le chrétien et le monde». Todo ello permite conjeturar, aceptando el rigorismo que se propugna y que caracteriza a esta reforma, el acierto de Rousseau cuando en la carta a C. de Beaumont ratificaba una de sus predicciones: «... tan pronto como los jansenistas fueran los amos, serían más intolerantes y más duros que sus enemigos» (Rousseau, *Escritos de Combate*, p. 537, Alfaguara, Madrid, 1979).

[48] Ver nota 3 a esta primera parte de *La Lógica*. De nuevo se refiere a *la necesidad* que tenemos de utilizar signos externos para comunicar los pensamientos porque, según señala C. Pariente, *La Lógica* se inscribe dentro del cuadro que traza el siguiente texto de *La Perpétuité de la Foi*: «Siendo un defecto para el hombre la necesidad de servirse de palabras para comunicar sus pensamientos, efectivamente le molesta: si pudiera, desearía prescindir de este recurso» (t. III, p. 25). Coherentemente con este mismo supuesto, Cordemoy defiende que «el alma, separada del cuerpo, podría comunicar a otra más fácilmente sus pensamientos» (*Discurso Físico de la Palabra*, en *Oeuvres Philosophiques*, p. 239, París, 1968).

[49] El ejemplo así como su desarrollo recuerdan dos conocidos textos de Descartes quien había subrayado tanto que es «tal el hábito» (ver texto correspondiente a la nota 3 de la parte primera de esta Lógica) que tengo de recurrir a las palabras para desplegar el pensamiento que «vengo a tropezar», como que los fenómenos de polisemia requerían una rectificación del lenguaje ordinario mediante el recurso a definiciones, siguiendo en esto el método de los geómetras. Uno de estos casos de polisemia es el que expone tanto en *Las Meditaciones Metafísicas* (Quintas Objeciones, cuarto apartado —«De las cosas que han sido objetadas contra la segunda meditación»—, como en la respuesta al programa de Regius (*Observaciones sobre la explicación de la mente humana*, p. 9, ed. Teorema, Valencia, 1981) o bien en la Correspondencia (ver A-T, III, 370, 13 ss.). Esta misma crítica de la polisemia se realiza en *Sobre el espíritu geométrico* de Pascal; no obstante la coincidencia textual es tal, que no cabe duda acerca de la paternidad de este texto.

Ahora bien, tales coincidencias estimo que son irrelevantes en la medida en que postular una teoría de la definición precisa para evitar la confusión forma parte del acervo filosófico tradicional. Parece, por otra parte, razonable que se recurra a textos conocidos y muy difundidos que por otra parte, mantienen una posición crítica respecto de la lógica que es coincidente con la de Arnauld/Nicole.

[50] *Tusculanae disputationes* (I, XX, 46): «Pues, en efecto, ha de decirse que ahora tampoco percibimos con los ojos aquellas cosas que vemos, pues no hay sentido alguno en el cuerpo sino que, tal como defienden no sólo los físicos sino también los médicos que han analizado y examinado los órganos, tenemos, por así decirlo, unos conductos que comunican la sede del alma con la de los ojos, oídos. Esta es la razón por la que, cuando se está preocupado por una idea o nos encontramos bajo los efectos de una enfermedad, acontece que no se ve ni se entiende, aunque los ojos y los oídos estén abiertos y se encuentren en buen estado. Es, pues, fácil darse cuenta que es el alma la que ve y entiende y no los órganos mentados que, bien puede afirmarse, con las ventanas del alma, pero sin cuya ayuda la mente no podría sentir». Hemos reproducido la traducción del punto completo, incluyendo la afirmación final.

[51] Véase el discurso sexto de *La Dióptrica*, de Descartes (A-T, pp. 137-138. Edición castellana de *El Discurso del Método*, p. 104, donde refiriéndose al conocimiento de la distancia se afirma: «Y esto, en virtud de un acto del pensamiento que, no pareciendo sino un juicio simple, no obstante encierra en sí un razonamiento muy similar al que realizan los agrimensores cuando por medio de dos diferentes posiciones miden los lugares inaccesibles).»

[52] Inicialmente se establece cuál sería el ideal a realizar: «construir una nueva lengua». Aunque se abre la posibilidad de «crear nuevos sonidos», sin embargo, no se estima necesario optar por tal punto de partida: basta con utilizar los sonidos existentes *tal y como si no tuviesen significación*. En segundo lugar, es preciso determinar la significación mediante palabras no equívocas y, finalmente, se deben realizar operaciones de simplificación y abreviación. En realidad parece acogerse a una observación vertida por Descartes en las respuestas a Las Quintas Objeciones de *Las Meditaciones Metafísicas*: «Sólo diré que los nombres han sido impuestos a las cosas, las más de las veces, por gentes ignorantes, por lo cual no se acomodan siempre con propiedad a las cosas que significan. Sin embargo, una vez admitidos, no somos libres de cambiarlos; sólo podemos enmendar su significación cuando comprobamos que no se los entiende bien» (ed. cit., V-P, p. 283).

En relación con el ideal propuesto debe recordarse que Descartes había examinado (A-T, I, 76) el proyecto de «una nueva lengua universal»; proyecto dado a conocer mediante un «placard» y que solamente contenía seis proposiciones. En la mencionada carta se refiere a alguna de estas proposiciones y al afirmar que los hombres emplearían gustosos su tiempo en aprender «una nueva lengua que hiciera posible el entendimiento con todos los hombres», facilita la siguiente opinión «... la invención de esta lengua depende de la

verdadera filosofía, pues... sería imposible, en otro supuesto, enumerar todos los pensamientos de los hombres así como sería imposible disponerlos por orden e incluso sería imposible distinguirlo de modo tal que sean claros y simples... Y si alguien hubiese explicado adecuadamente cuáles son las ideas simples que están en la imaginación de los hombres, de las cuales se compone todo aquello que piensan, siendo esto aceptado por todo el mundo, me atrevería a esperar rápidamente una lengua universal, muy fácil de aprender, de pronunciar, de escribir; además, siendo esto lo principal, esta lengua ayudaría al juicio, presentando tan distintamente todas las cosas que casi sería imposible equivocarse». Leibniz en relación con tal proyecto indicó que si bien «esta lengua depende de la verdadera filosofía, no depende de que haya alcanzado su perfección. Es decir, esta lengua puede ser establecida aunque la filosofía no sea perfecta y, a medida que la ciencia de los hombres se perfeccione, esta lengua también se perfeccionará».

[53] La práctica totalidad de observaciones sobre la teoría de la definición han sido tomadas de Pascal: «Sobre el método de las demostraciones geométricas, es decir, metódicas y perfectas» (ver ed. cit., pp. 279 y ss.). No sólo el cuerpo de la teoría de la definición sino también la utilidad y limitaciones de la definición de nombre está tomada de este escrito.

[54] Mientras que en la definición de nombre se une una idea a un sonido («llamo *quimera* a lo que implica contradicción»), en la definición de uso o etimológica se debe de dar a conocer el sentido según el cual los hombres tienen por costumbre utilizar ese sonido. En consecuencia, este tipo de definición debe presentar la verdad de esa convención que regula su utilización. La definición de nombre, como se ha indicado, es arbitraria y pone de relieve «un uso particular». La primera propiedad (son «libres/arbitrarias») justifica su incontestabilidad y, en consecuencia, pueden ser consideradas como «principios». Otras precisiones en el c. XIV, parte primera.

[55] Para L. Marin la distinción del «sentido y referencia» se hace presente con toda claridad. «La definición del nombre "pesantez" como "principio inmanente a la piedra" es un enunciado dotado de sentido, pero desprovisto de referencia o de verdad» (*ob. cit.*, p. 249).

[56] La expresión «filosofía común»/«philosophia vulgaris» se utilizaba para referirse a la filosofía aristotélico-escolástica que seguía manteniendo la primacía en multitud de cátedras universitarias y evitando todo apoyo institucional a las nuevas orientaciones científicas.

[57] *De Genesi ad litteram*, XII, c. VII, 6: «... para que el trabajo no llegue a resultar fastidioso a causa del frecuente uso de circunlocuciones».

[58] Aunque, como lo hace Clair/Girbal, cabe recordar el artículo núm. 10 de la parte primera, de *Los Principios de la Filosofía*, de Descartes o incluso otros lugares, como la carta a Mersenne, del 16 de octubre de 1639, sin embargo, nos parece que las observaciones de este capítulo siguen teniendo como fundamento el citado texto de Pascal. Son consideraciones de carácter lógico las que le llevan

a Pascal, después de afirmar que el verdadero método «consiste en definirlo todo y en demostrarlo todo» a defender que tal método «sería hermoso, pero totalmente imposible». Es así, pues, los primeros términos que quetríamos definir «supondrían otros anteriores para servir a su explicación y... las primeras proposiciones que querríamos demostrar supondrían otras que las precedieran». En consecuencia, si bien se ha de admitir que «los hombres se encuentran en una imposibilidad natural e inmutable de tratar cualquier ciencia que sea en un orden completamente perfecto», sin embargo, cabe adoptar el orden de la geometría que «no lo define todo y no lo demuestra todo, pero sólo supone cosas claras e indudables para la luz natural» (ed. cit., pp. 281-282). La inutilidad e imposibilidad de definir todas las palabras no plantea problema alguno a Arnauld/Nicole, pues como señala L. Marin «una especie de intuición natural de la primitividad del término permite suspender el análisis al nivel de los fundamentos del discurso de ciencia» (*ob. cit.*, p. 256).

[59] Ver las páginas 313 y 316 de la edición de *La Lógica* de 1662.

[60] Debe recordarse que «el método para nombrar» no fue establecido hasta Lavoissier quien defendió que no se deben «cambiar los nombres admitidos y consagrados en la sociedad por un uso antiguo» y que «las palabras nuevas» deben de tomarse o formarse a partir «del griego de tal forma que sus etimologías evocasen la idea de las cosas que nos proponíamos expresar y sujetándonos, sobre todo, a no admitir más que las palabras más cortas posibles que fuesen susceptibles de formas adjetivos y verbos» (*Tratado Elemental de Química*, edición de Gago Bohórquez, pp. 58-59, Alfaguara, Madrid, 1982).

[61] Cabe, pues, hablar de un significado último que es resultante de la asociación del signo natural (llanto, tono de risa, etc.), y del signo de institución.

[62] Claramente se ha postulado que a las palabras deben corresponder unas significaciones propias (idea principal) y, a la vez, otras significaciones que son accesorias, pero que son capaces de producir impresión en nuestro espíritu. Estas observaciones son tanto más llamativas cuanto más se aprecie que la teoría general del signo está configurada para que se logre articular un discurso recurriendo a palabras que están unidas/asociadas a ideas principales.

Si, expuesta la teoría general del signo (c. IV) y postulada en los capítulos precedentes una lengua cuyas palabras sólo habían de estar asociadas a las ideas que deseamos que estas palabras expresasen, se recurre a reconocer la existencia de estas ideas accesorias y su importancia a la vez que se niega la necesidad de una retórica, es porque se reconoce la propia insuficiencia del modelo propuesto al tener que admitir que la significación final/total de una palabra o frase no se corresponde con su significación principal. Marin señala que «la convención lingüística se ve desbordada por su propio producto, lo significado como representación por el signo como significante. Esta es, dicho brevemente, la dimensión del retórico en el discurso» (*ob. cit.*, p. 315). Marin se cuestiona cómo es esto posible y

la apelación al uso *(usted ha mentido)* realizada en los anteriores párrafos equivale a admitir «que al comunicarse con otro mediante el lenguaje, el hombre dice al otro algo distinto y más de lo que desea decir; a su vez, el receptor recibe de quien le habla un mensaje más rico que el código que lo ha producido... No es posible construir una teoría de este 'surplus' de significado. ¿No sería esto equivalente a escribir un *Arte de Hablar* autónomo e independiente? La idea accesoria designa la dimensión retórica del discurso como el lugar vacío de esta teoría imposible» *(Id.)*.

[63] La alusión se refiere a *La Eneida* (XII, 646). En el último de los libros de *La Eneida,* Turnus, dirigiéndose a su hermano se pregunta si debe de permitir y padecer la destrucción de sus casas, único de los males que puede acontecer, o bien, si ha de enfrentarse o, de lo contrario, contemplar cómo huye su pueblo. Tal es el contexto en el que se cuestiona si «sería tan gran mal el morir», incul-

> «Exscindine domos (id rebus defuit unum)
> perpetiar, dextra nec Drancis dicta refellam?
> Terga dabo et Turnum figientem haec terra videbit?
> Usque adone mori miserum est?»

[64] Horacio en *La Carta a los Pisones,* o *Ars Poetica,* insiste en que no basta con agradar mediante la consecución y logro de una bella forma; más bien es preciso despertar los sentimientos del lector, satisfacer y conmover su sensibilidad. Para ello es preciso que el propio autor se identifique y viva los estados de ánimo que desea generar en el lector; en caso contrario, producirá sueño o risa. La referencia (versos 99/105) se refiere al siguiente texto:

> «Non satis est pulchra esse poemata; dulcia sunto
> et, quoque uolent, animum auditoris agunto,
> Ut ridentibus adrident, ita flentibus adsunt
> humani uoltus; si vis me flere, dolendum est
> primum ipsi tibi; tum tua me infortunia laedent,
> Telephe uel Peleu; male si mandata loqueris,
> aut dormitabo aut ridebo.»

[65] Ver en Sainte-Beuve (*Port Royal,* I, pp. 533 y ss.), la exposición de la teoría literaria de Saint-Cyran. Sainte Beuve indica que «ha dominado, inspirado y como afectado a toda la literatura de Port Royal». En las pp. 364 y ss., de *La Lógica* (ed. de 1683) se trata la función de la Retórica. Es de destacar que incluso el recurso a establecer comparación entre la técnica del pintor y la del literato parecen tener un claro antecedente en Saint-Cyran (véase Sainte-Beuve, *ob cit.,* p. 569).

Ahora bien, cabe preguntarse, como lo hace L. Marin, *por qué no existe una retórica* al igual que existe una gramática y una lógica de Port Royal. A este respecto Marin llama muy acertadamente la atención sobre las siguientes observaciones realizadas por Arnauld y Nicole ya que no puede relegarse a razones *exclusivamente*

pedagógicas tanto el tratamiento como el recurso a la retórica en determinados momentos.

En las páginas iniciales de esta lógica se subraya tanto la conveniencia como la urgencia de proceder a «formar el juicio» y se denuncia a quienes sólo juzgan acerca de la verdad a partir del «tono de voz utilizado» por quien habla. Con posterioridad no sólo se justifica el no haber compuesto una retórica, sino que, además, se advierte (Lóg.../23) que «casi todo consiste en distanciarse de formas incorrectas de hablar y de escribir, sobre todo, en alejarse de un estilo artificial y retórico». Es más, se añade que esta lógica puede ser tan útil «como los tratados que de modo expreso se dedican a esta cuestión». Al proceder de este modo se está defendiendo que «el sentido de la teoría del discurso de Port Royal sólo existirá mediante la crítica del discurso incorrecto, del estilo artificial, de la figura forzada y que, en el momento en que los lógicos critiquen la retórica nociva y la expulsen del dominio que ellos exploran, elaborarán mediante negación la propia retórica» (Marin, *ob. cit.,* pp. 306 y ss.). Es cierto que son muchas las páginas dedicadas a realizar la crítica del discurso incorrecto y, además, ¿para qué es necesaria la retórica si «el espíritu nos provee de conceptos suficientes» *(inventio),* si «el uso nos facilita las expresiones *(elocutio),* y si «en relación con las figuras y ornamentos «ha de reconocerse que siempre son demasiadas *(ornatio)?* Estas afirmaciones (Lóg.../22) claramente establecidas en *La Lógica,* tienen un reflejo sistemático en el desarrollo de este tratado viniendo a convertir en innecesarios los apartados que deberían corresponder a los campos clásicos de la retórica: *inventio, elocutio, ornatio.*

[66] A partir del *Augustinus* de Jansenio (capítulo titulado «Liber Proemialis», de la edición de París de 1641), donde se expone y contraponen el método escolástico filosófico y el método teológico, denominado «método de la caridad», es fácil seguir en los rectores espirituales de Port Royal (Saci, Saint-Cyrant, M. Singlin) una serie constante de críticas al método escolástico tanto porque esa teología ha incorporado el lenguaje aristotélico como porque permite que la razón se aventure en campos en los que no debe penetrar. En este sentido la desconfianza absoluta que se traduce ante la teología escolástica no puede ser asimilada a la que muestra Descartes, pues, «el deseo de humillar la razón» que se aventura en los límites del dogma preside todas las críticas de los portroyalistas. Siempre existió en los rectores espirituales de Port Royal una clara oposición entre hablar de Dios «par mémoire» y «par mouvement du coeur»; lo primero, común a los teólogos especulativo-escolásticos, era considerado por Saint-Cyran como «lo más peligroso» (Sainte-Beuve, *ob. cit.,* vol. I, pp. 474-475). De igual modo, Saint-Cyran aunque reconocía en Tomás de Aquino a un gran santo y teólogo, aducía como reproche que «ningún santo *había razonado tanto* sobre los asuntos de Dios» (Sainte-Beuve, vol. I, p. 529).

[67] *Epistulae ad familiares,* IX, 22.

[68] Se trata de los capítulos XII y XIX de la parte segunda.

III

Notas. Parte segunda

[1] Formulado este principio («todo cuanto es útil para lograr el fin perseguido por un arte es algo que le corresponde»), se intenta evitar un problema: «verse condenado a superar serias dificultades al delimitar la jurisdicción de cada ciencia y al impedir que unas traten cuestiones que son propias de otras ciencias». En realidad se replica a Ramus, véase Lóg. 20/15.

[2] La aplicación de tal criterio («palabras que son esenciales para el logro de ese fin») justifica la omisión del estudio de otras clases de palabras: participios, artículos, preposiciones, adverbios, conjunciones e interjecciones. A la vez que Arnauld/Nicole evitan toda consideración gramatical, dejan establecido el criterio de distinción de palabras y de su función. Conviene recordar un texto de *La Gramática General y Razonada* (Parte II, cap. 1): «El juicio que nos hacemos de las cosas, como cuando digo *la tierra es redonda,* se denomina proposición; así, pues, toda proposición contiene necesariamente dos términos. Uno de ellos, denominado *sujeto* que es aquello de lo que se afirma, como *tierra:* el otro, denominado *atributo,* que es lo que se afirma, como *redonda*. Además, debe darse la unión entre estos dos términos, *es*.

Ahora bien, fácil es ver que los dos términos propiamente pertenecen a la primera operación del espíritu, puesto que son lo que concebimos y lo que es el objeto de nuestro pensamiento; de igual modo es fácil comprender que la unión pertenece a la segunda que se puede decir que es propiamente la acción de nuestro espíritu...

Se sigue de todo ello que, habiendo tenido necesidad los hombres de signos para indicar todo lo que ocurre en nuestro espíritu, también es menester que la distinción general de las palabras sea que algunas de ellas signifiquen los pensamientos y otras la forma y manera de nuestros pensamientos.»

De acuerdo con este texto las palabras se clasifican según signifiquen *el objeto* (nombre, artículo, pronombre, participio, preposición, adverbio) o *la forma* de nuestro pensamiento (verbo, conjunción, interjección). Parece que el adverbio como la preposición fueron adscritos del modo indicado, porque «pueden entrar en la 'complexión' de esos dos términos (sujeto/atributo) bien a título de determinante (artículo), de partícula de relación (preposición) o de modificador (adverbio). Pero ello equivalía a distinguir las partes del discurso por una inclinación debida a consideraciones más gramaticales que lógicas» (Donzé, *ob. cit.*, p. 53).

[3] En la parte primera de esta Lógica, capítulo segundo, ya se ha realizado el estudio del nombre. Ahora bien, existe una clara diferencia de matiz que Donzé ha destacado: «En el c. I de la parte primera, el modo se expresa por medio del sustantivo porque, aún pensándolo como *no pudiendo subsistir sin la cosa,* se lo concibe independientemente de ella. En la parte segunda, c. I, puesto que gra-

cias a un artificio de abstracción subsiste en cierto modo en el espíritu por sí mismo. Hay un cierto matiz... que pone de relieve una cierta interferencia gramatical... Diríase que el texto de 1683 fuera la transposición a términos lógicos del pasaje de *La Gramática,* en el cual se inspira el autor y que habla, a propósito del sustantivo, de lo que subsiste por sí mismo, no ya en el pensamiento, sino en el lenguaje» (*ob. cit.,* pp. 61-62).

[4] Rieux/Rollin al comentar el texto equivalente a este que integra *La Gramática General y Razonada,* llaman la atención sobre el carácter oscuro y enigmático de este argumento. Para estos comentaristas si «el adjetivo *humano* se forma a partir del nombre *hombre* por adición de la connotación confusa, entonces resulta difícil comprender por qué anulando la connotación confusa a partir de *humano* se forma el nuevo sustantivo *humanidad* y no el sustantivo original *hombre.* Avanzan como primera hipótesis para interpretar este texto que los autores enjuicien *hombre* y *humanidad* como equivalentes, «pero esto parece inverosímil». Por ello, presentan como posibilidad que «*hombre* pueda designar aquí la esencia o forma sustancial y sea una 'noción intensional', mientras que *humanidad* pueda designar la clase o totalidad de los hombres y ser una 'noción extensional' (*General and Rational Grammar,* p. 71, n. 11, Mouton, París, 1975).

La interpretación que ofrece Donzé parte de considerar la distinción entre el sustantivo y el adjetivo, efectuada en *La Gramática General y Razonada* (II.ª, c. II). Esta distinción se funda en la propiedad del nombre (¿obtenida por extrapolación de la sustancia?) de subsistir por sí mismo en el discurso. En segundo lugar, a tal consideración (sustancia/accidente, sustantivo/adjetivo) se une la influencia de la teoría de la connotación: la palabra *humano* remite confusamente a otra cosa, sea virtud o carácter, etc., y, por esta razón, no puede subsistir sola en la oración. En consecuencia, para que pudiera subsistir por sí misma, sólo sería preciso retirarle toda referencia confusa a algo, dándole una autonomía que no tenía al mantener esa relación confusa. Esto se logra al establecer el sustantivo *humanidad*. En realidad, añade Donzé, «sólo se trata de explicar por medio de un mecanismo lógico una propiedad gramatical: la posibilidad o imposibilidad de subsistir por sí mismo en la enunciación» (*ob. cit.,* pp. 64-65).

[5] En *La Gramática General y Razonada* también explicita el porqué: «lo que hace que estos nombres pasen por ser sustantivos es que, solamente pueden tener al hombre como sujeto, al menos ordinariamente y según la primera imposición de los nombres. Por ello no ha sido preciso unirles su sustantivo, porque puede sobreentenderse sin general confusión alguna... Y de esta forma, estas palabras han sido usadas tal y como lo son los sustantivos, subsistiendo solos en el discurso» (ed. cit., p. 33, Parte II, c. II). El análisis lógico, no obstante, reivindica que, *en principio,* son adjetivos.

[6] Véase en *La Gramática General y Razonada,* ed. cit., II.ª, c. VII, párrafo final.

[7] Las afirmaciones que se recogen en este apartado presentan escasas variantes respecto de las que fueron incluidas en *La Gramá-*

tica General y Razonada (II.ª, c. VIII). Se pretende dejar claro que el pronombre remite al auténtico portador de un contenido conceptual determinado: el nombre.

[8] Escalígero parece ser que no admitía como característica definitoria del pronombre la referente a su empleo, esto es estar en lugar del nombre. Si cabe esta construcción conjunta del pronombre/nombre lo característico sería la forma de significar. El Brocense también aceptaba esta opinión de Escalígero.

[9] Se refiere a los versos 44-45 del libro I de *La Eneida*:

> «*Illum exspirantem transfixo pectore flammas*
> *turbine corrinpuit scopuloque infixit acuto*»

(a aquél que vomitaba llamas, atravesando el pecho, le arrebató en un torbellino y le clavó contra una roca aguda).

[10] Tomado de *La Eneida,* 1. I, v. 277-79:

> «*His ego nec metas rerum nec tempora pono:*
> *imperium sine fine dedi*»

(A éstos no les fijo límites ni en el tiempo ni en el espacio; les he otorgado un imperio sin fin.)

[11] Horacio, *Sátiras,* libro segundo, Sat. VI, v. 1/4:

> «*Hoc erat in votis, modus agri non ita magnus,*
> *hortus ubi et tecto uicinus iugis aquae fons*
> *et paulum siluae super his foret*»

(Este era mi deseo, una propiedad cuya extensión no fuera muy grande, en la que hubiere un jardín, una fuente de agua próxima a la casa y, además, un pequeño bosque.)

[12] *La Eneida,* libro II: Eneas, después de describir su desgraciada situación, intenta convencer a su padre para que éste, visto el desastre no ponga fin a su vida y le acompañe. Ante su negativa se hace una serie de preguntas. Concluido este apartado se encuentran los versos (664-665) de los que se toma el ejemplo:

> «*Hoc erat, alma parens, quod me per tela, per ignis*
> *eripis, ut mediis hostem in penetrabilibus?*»

(¿Esto era por lo que, bendita madre, me arrastras a través de las lanzas y las llamas, para mostrarme el enemigo en mi propia casa?)

[13] La explicación de esta doble función fue expuesta con todo detalle, en *La Gramática General y Razonada,* II.ª, c. IX.

[14] Véase el capítulo VI de esta misma parte.

[15] Véase capítulo III de esta misma parte.

[16] «*Non tibi obicio quod hominem dignissimum tuis moribus, Apollonium, Niconis filium, Drepanitanum, qui nunc A. Clodius vocatur, omni argento optime facto spoliasti ac despeculatus est.* Taceo» (Cicerón, *Contra Verres,* Act. II.ª, 37): «No te echo en cara haber despojado y robado toda la plata, admirablemente tallada, a un hombre muy digno, Apolonio, hijo de Nicón, de Drepano, conocido ahora como A. Canio. Lo silencio.» Al efectuar esta reducción al relativo del *que,* se hace posible tanto la subordinación como la asimilación a las incidentales.

[17] Véase el tratamiento del artículo, en *La Gramática General y Razonada,* II.ª, c. VII: los artículos han sido «inventados» con el fin primordial de «determinar la significación de los nombres comunes».

[18] Se refiere a Jean Claude (1619-1687), primer pastor calvinista que fue expulsado de Francia al ser revocado el edicto de Nantes. No sólo polemizó con Arnauld *(Réponse au Traité de la Perpetuité de la Foi),* sino también con Bossuet y, principalmente, con Nicole en razón de la parte que tuvo en la composición tanto de «la petite Perpétuité» como de la «grande Perpétuité»; véase sobre las razones y circunstancias de esta polémica en Sainte-Beuve, *Port Royal,* vol. II, p. 885.

[19] Se refiere a Lancelot quien de hacer caso a «la letra» de la Introducción a *La Gramática General y Razonada,* habría sido quien «recogió y ordenó» las reflexiones dictadas por Arnauld en sus horas libres.

Este capítulo es una reproducción prácticamente textual del capítulo XIII de *La Gramática General y Razonada.*

[20] Entiéndase en el sentido de que usar verbos es equivalente a realizar actos de afirmación y puesto que «este uso» es el principal, se debe realizar la oportuna crítica a quienes han venido determinando de otro modo la función principal del verbo. De este modo, según Foucault, se nos dice «en qué región del lenguaje estaba el privilegio del verbo, pero no en qué consistía» (*ob. cit.,* página 100).

[21] Para Arnauld, así lo acentúa Foucault *(ob. cit.),* «toda la especie de los verbos se remite... al que significa *ser.* Los otros han recubierto esta función de determinaciones que la ocultan». Por ello, cabe decir que «sin esta singular palabra... todo hubiera permanecido silencioso y los hombres como ciertos animales, hubieran podido hacer uso de su voz, pero ninguno de estos gritos... hubiera eslabonado jamás la gran cadena del lenguaje» (p. 99).

Por otra parte, el análisis que se realiza del verbo ejemplifica para Chomsky un intento más de desarrollar «la teoría de la estructura profunda y superficial», por parte de los lógicos de Port Royal. Ahora bien junto con estas apreciaciones de Chomsky cabe recordar otro tipo de textos que suelen ser más desconocidos. Basta recordar *La Metafísica,* de Aristóteles, cuando afirma: «... en nada se diferencia 'un hombre es convaleciente' de 'un hombre convalece', ni 'un hombre es caminante o cortante' de 'un hombre camina o corta' y lo mismo en los demás casos» (1017 a 28 y ss.). Probablemente este tipo de textos guarde relación con una apreciación situada en nota, en *La Lingüística Cartesiana* (p. 79, n. 67, ed. cit.). Según Chomsky la teoría del lenguaje de Port Royal «aparta de sus orígenes cartesianos...» se puede llevar «hasta la gramática escolástica y la renacentista».

[22] «El verbo es lo que significa además tiempo, ninguna de cuyas partes significa separadamente; y es un signo de las cosas dichas de otra» (*De Interpretatione,* 16 b, 6. Trad. García Suárez y Velarde Lombraña. Teorema, Valencia, 1977).

[23] Buxtorf (1564-1629) fue profesor de hebreo y gramático muy conocido, siendo su gramática la que tuvo un uso preferente: *Epistome Grammaticae Hebreae, breviter et methodice ad publicam scholarum usum proposita. Adjecta succinta de Mutatione punctorum vocalium instructio...*, Basilea, 1613. El capítulo trece de este manual está dedicado al verbo, aunque la definición reproducida es de Ramus muy conocido de Arnaultd y de Lancelot.

[24] Se alude a *De causis Linguae Latinae libri tredecim* (Ludunum, edt. por Seb. Gryphium, 1540). Ahora bien, esta definición se remonta a la escolástica.

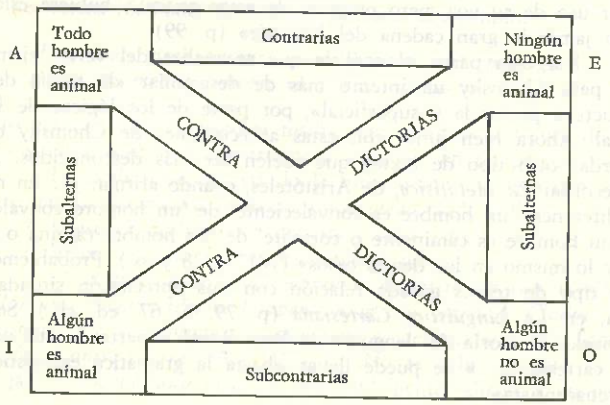
[25] Este otro conjunto de verbos son denominados «verbos adjetivos» para mostrar que «la significación que es propia a cada uno *está unida* a la significación común a todos los verbos» (*La Gramática General y Razonada,* II[a], XVIII). Tal como se indica en este capítulo tales «agregados ('epítheton/adjetivo')» se identifican con «los accidentes».

[26] Conviene recordar tanto que «los términos como las proposiciones singulares no tienen cabida en la lógica aristotélica» (véase en Jan Lukasiewicz, *La silogística de Aristóteles,* pp. 15-17, Madrid, 1977), como que «los lógicos medievales incorporaron a la teoría de la proposición categórica el estudio de la proposición singular» (M. Garrido, *Lógica simbólica,* p. 149, n. 3, Madrid, 1977).

Sobre la división de las proposiciones véase en *De Interpretatione,* de Aristóteles (7), así como *Los Analíticos Primeros,* libro I, c. 1.

[27] En este capítulo y en los capítulos XVII y XVIII de esta parte se estudiará la teoría de la inferencia inmediata que comprendía la doctrina de la oposición y conversión de proposiciones.

[28] El manuscrito de la Biblioteca Nacional de Francia reproduce en este lugar el siguiente cuadrado de oposición:



[29] Las proposiciones complejas en razón de la forma serán estudiadas en el c. VIII de esta misma parte. Ahora sólo se refieren a los casos en los que uno de los términos materiales que integran la proposición es complejo. Por otra parte, conviene recordar el estudio realizado de la complejidad en relación con el concepto (véase parte primera, c. VII). Véase, asimismo, las apreciaciones de Chomsky (*ob. cit.,* pp. 79/82), comentando este capítulo y los correspondientes lugares de *La Gramática General y Razonada.*

[30] Séneca, *Tiestes,* Acto segundo, v. 388: «El rey es el que no teme nada.»

[31] Versos pertenecientes al *Epodon Liber* (II, v. 1/4) («Dichoso aquél que, alejado de los negocios, como la raza de los mortales en las épocas antiguas, trabaja con bueyes los compos heredados de sus padres, libre de toda usura»).

[32] *Eneida* (I, v. 378-379):

> «*Sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste Penatis*
> *classe ueho mecum, fama super aethera notus*»

(Soy el piadoso Eneas que lleva consigo en la flota Penates arrancados al enemigo, la fama me ha dado a conocer más allá de los cielos.)

[33] Versos tomados de *La Eneida,* libro I, aunque sólo a partir del verso quinto se atribuye la paternidad de Virgilio: Yo que antaño modulaba con pastoril zampoña mi canto, que abandonando los bosques obligué a los campos próximos a plegarse a todos los deseos de su señor, obra grata para los hombres del campo, heme ahora cantando el horror de las armas de Marte y al primer hombre que, abandonando las costas de Troya, llegó a Italia, predestinado, fugitivo y alcanzó las costas de Lavinium.

[34] *De la Naturaleza* (libro III, vv. 161-176. Trad. de Eduardo Valentí, Barcelona, 1961):

«Este mismo razonamiento enseña que la naturaleza del espíritu y del alma es corpórea; pues si ellos impulsan los miembros, arrancan el cuerpo de su sueño, alteran el rostro, rigen y manejan el hombre entero, nada de lo cual vemos que pueda cumplirse sin tacto, ni el tacto es posible sin cuerpo, ¿no hay que reconocer que espíritu y alma constan de naturaleza corpórea?

Ves, además, cómo el espíritu sufre con el cuerpo y cómo, dentro de éste, participa de sus sentimientos. Si la erizada violencia de un dardo penetra, desgajando los huesos y nervios, aunque no llegue a destruir la vida, produce, sin embargo, un desmayo, un lánguido desplomarse al suelo, y una vez en el suelo una turbación en la mente y a veces como una cierta voluntad de incorporarse. En consecuencia, la naturaleza del espíritu ha de ser corpórea, ya que sufre de la herida causada por un arma material.»

[35] Véase nota 43 de la parte primera.

[36] Esto es, los predicados de tal tipo de proposiciones no se predican de los antecedentes de los relativos.

[37] Aunque se refiere a un lugar muy concreto, si consideramos la propiedad que se comenta, cabría recordar otros textos más

apropiados cual son los capítulos II y III del *De quantitate animae*. En el lugar referido en el texto de *La Lógica* se indica que «porque se trata de la naturaleza de la mente, debemos apartar de nuestra consideración todas las noticias que son tomadas del exterior mediante los sentidos del cuerpo y, sin embargo, debemos atender más diligentemente a todas aquellas otras que todas las mentes conocen que son ciertas acerca de sí mismas. Pues, acaso la capacidad de vivir, de recordar, de entender, de desear, de pensar, de saber, de juzgar, es propia del aire?»

[38] Por lo que se refiere a este capítulo, el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Francia estudiaba las proposiciones modales en II,4 después de haber expuesto, al finalizar el capítulo II,3, la teoría de las proposiciones complejas según la forma...; sin embargo, la edición de 1662 presenta las primeras como un caso particular de la segunda, poniéndose así de relieve, según indica Pariente, el «parentesco que guardan los problemas de modalidad y los del estilo indirecto» «Sur la théorie de langage *à Port Royal*», *Studia Leibnitizna* (1975 [7], p. 231).

[39] Los modos «verdadero» y «falso» no son considerados porque la significación no varía ya que, según los lógicos medievales, se dice lo mismo cuando se afirma 'Sócrates corre' que cuando se dice 'Es verdad que Sócrates corre' (véase en Bochenski, *Historia de la lógica formal*, p. 195). Ahora bien, puede indicarse que el modo conviene necesariamente, etc., con lo que la significación sí que varía.

[40] «Cuando el *dictum* (acusativo más infinitivo) se toma como sujeto y el modo como predicado, la sentencia es modal, v. gr. Socratem currere est posibile» (véase en Bochenski, *ob. cit.*, p. 195). A su vez es claro que según se afirme o se niegue el modo del *dictum*, estamos ante la modal afirmativa o negativa.

[41] Podría adoptarse el siguiente cuadro:

Vocal/Sílaba	*Modo*	*Dictum*
A	Afirmativo	Afirmativo
E	Afirmativo	Negativo
I	Negativo	Afirmativo
U	Negativo	Negativo

[42] Libro de *Los Proverbios* (XVIII,21): «Mors et vita in manu linguae: qui diligunt eam, comedent frutus eius» (La muerte y la vida en poder de la lengua: los que la aman, comerán sus frutos).

[43] Horacio, *Odas* (Libro segundo, X, vv. 5/10): En esta oda dirigida a Licinius Murena le aconseja esperar la felicidad de la moderación de los deseos: «Quien elige una áurea medianía, obtiene tanto la seguridad que le libra de las sórdidas fealdades que cubre un techo resquebrajado, como la sobriedad que libra de un palacio sometido a la envidia.»

[44] Horacio, *Odas* (*Libro segundo*, X, vv. 13/15): Después de afirmar en la anterior estrofa que «los vientos agitan con mayor frecuencia el pino ingente, las torres altas se desploman produciendo mayor estrüendo, los rayos hieren las cimas de los montes», vuelve a referirse a quien ha elegido la «aurea mediocritas»: «En la adversidad tiene esperanza, en la prosperidad teme la suerte adversa, teniendo el corazón bien dispuesto.»

[45] *Epístolas* (Libro primero, carta II, vv. 47-49). En un contexto en el que se denuncia que se desea dinero, una rica cónyuge... y que no se debería desear más cuando ya se posee lo que es suficiente, afirma: «Nunca una casa, una tierra, el bronce y el oro en abundancia han logrado que la fiebre abandone el cuerpo enfermo de quien todo esto posee.»

[46] Parece aludir al pasaje de *La Política,* en el que Aristóteles afirma: «De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es por naturaleza un animal social y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre» (1253 a. Traduc. de Marías-Araújo. Ed. Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1983).

[47] Virgilio, *La Eneida* (II, v. 79): «... Si la Fortuna ha hecho de Sinon un desgraciado, su encarnizamiento no llegará a hacer de él un bribón y un mentiroso.»

[48] Séneca, *Medea* (Acto segundo, v. 176).

[49] Tomado de la Carta XI, verso 27. En estos últimos versos, Horacio intenta persuadir de que es logrando el equilibrio del alma como puede lograrse la felicidad, pudiendo disfrutar en cualquier parte si poseemos tal equilibrio y siendo infelices, sea cual fuere el lugar en que nos encontremos, si carecemos de tal equilibrio.

[50] Con esta afirmación cierra Marcial el Epigr. XLII del libro V: «Extra fortunam est quidquid donatur amicis: quas dederis semper habebis opes» —«Estas son las únicas riquezas, lo que hubieres donado a los amigos, que quedarán a salvo del poder de la Fortuna».

[51] Tomado de *La Sátira,* VIII, de Juvenal:

> *«Tota licet ueteres exornent undique cerae*
> *atria, nobilitas sola est atque unica virtus»*

(«Aunque adornen tus atrios por todas partes figuras de cera, la virtud es la sola y única nobleza.»)

[52] Lucano, *Farsalia* (Canto I, vv. 42-43): «Sólo a vosotros es concedido conocer a los dioses y a los poderes del cielo o no reconocerlos.»

[53] *La Eneida* (II, 354). Eneas concluía con estas palabras una arenga: «... murámos y arrojémonos en medio de las armas. Sólo existe una única salvación para los vencidos: no esperar salvación alguna».

[54] Séneca, *Las Troyanas* (v. 1023):

> «... Quitad los ricos
> con todo su oro, quitad los que roturan
> felices labrantíos con cien bueyes;
> despertará en el pobre su coraje abatido.
> Desgraciado no es nadie, más que si se compara.»

(Traduc. de Jesús Luque. Séneca, *Tragedias*, I. Gredos, Madrid, 1979.)

[55] Horacio, *Sátiras* (1.I, sat. X, v. 14-15). Al indicar el medio del que se servían los maestros de la antigua comedia y al defender que en esto deben de ser imitados, expone esta máxima: «En muchas ocasiones la broma zanja cuestiones importantes mejor y con más fortaleza que la ruda energía.» La traducción que figura en el cuerpo del texto es la traducción que, como en otros casos, corresponde a la versión francesa del texto latino.

[56] Libro de *Los Proverbios* (XXVII, 6).

[57] Libro de *La Sabiduría*, VI, 1.

[58] Libro del *Eclesiastés*, VII, 9.

[59] Se refiere al VI,7-9: «Porque la tierra que embebe la lluvia, que cae muchas veces sobre ella y produce hierba provechosa a aquellos que la labran, reciben bendición de Dios. Mas si ella produce espinas y abrojos es reprobada y está cerca de maldición, cuyo fin es ser quemada. Pero de vosotros oh muy amados, esperamos mejores cosas y más cercanas a la salud.» De acuerdo con el texto latino de San Agustín la explicación es clara: se afirma «meliora» no porque fuera algo «bueno» el producir espinas o abrojos o el merecer el fuego «sino más bien porque era algo malo para que eligieran y optaran por cosas mejores». Al realizar estas observaciones se sigue el texto de San Agustín, *Contra Creconium*, 1.III, capítulos LXXIII-LXXV.

[60] Virgilio, *Geórgicas* (Libro III, vv. 513-514): «...¡que los dioses otorguen mejores cosas a los piadosos y aquel horror a los enemigos!, ellos mismos con los dientes descarnados desgarraban sus miembros y los hacían girones».

[61] Virgilio, *Geórgicas* (Libro II, vv. 490-492): «¡Dichoso el que ha podido conocer las causas de los fenómenos y ha sometido todos los temores, postrados a sus pies, el destino inexorable y el estrépito del Aqueronte codicioso!»

[62] Véase *Lógica o El Arte de Pensar*, parte segunda, capítulo V (III). Asimismo, para valorar la incidencia que esta doctrina posee en la parte relacionada con el razonamiento, véase el capítulo IX (X), principalmente las pp. 215/266.

[63] Véase Arnauld, *Grande Pérpétuité de la Foi* (T. III, 1.III, c. IV, pp. 171-172).

[64] Séneca, *Carta a Lucilius* (LVIII, 23): «*Hoc est quod ait Heraclitus: "In idem flumen bis descendimus et non descendimus." Manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est.*» («Esto es lo que afirma Heráclito: 'Dos veces nos bañamos y no nos bañamos en el mismo río'. El río ha conservado su nombre, el agua ha pasado».)

[65] *A Tito* (I, 12): San Pablo recoge esta sentencia de Epiménides de Cnosos, poeta del siglo VI a.C.: «Los cretenses, siempre embusteros, malas bestias, panzas holgazanas.»

[66] *A Los Filipenses* (II, 21): «Pues todos buscan sus intereses, no los de Jesucristo.»

[67] Horacio, *Sátiras* (Libro I, sat. III):

«*Omnibus hoc uitium est cantoribus, inter amicos*
ut numquam inducant animum cantare rogati,
iniussi numquam desistant.»

(«Este vicio es común a todos los cantores: cuando se encuentran entre amigos, nunca se deciden a cantar si les es solicitado; no cesan de hacerlo, cuando nada les ha sido solicitado».)

[68] Véase en *La Gramática General y Razonada*, parte segunda, capítulo VII: «La vaga significación de los nombres comunes o apelativos ha traído consigo no sólo la institución del número general y singular, sino también la institución de los artículos para 'determinar la significación'.»

[69] «Algunos hombres sólo se aman a sí mismos» / «Hay hombres que sólo se aman a sí mismos» / Algunos cristianos son indignos de este nombre» / «Hay cristianos que son indignos de este nombre.»

[70] Horacio en el libro segundo de *Las Sátiras* (I), al haber sido acusado de haber sobrepasado o de no haber alcanzado los límites de la sátira, abre este libro con estos versos:

«*Sunt quibus in satura uidear nimis acer et ultra*
legem tendere opus; sine neruis altera, quicquid
composui, pars esse putat similisque meorum
mille die uersus deduci posse.»

(«A los ojos de algunos mis sátiras son demasiado ásperas y llevo al género más allá de lo que está prescrito; en opinión de otros, cuanto he compuesto carece de nervio y podrían devanarse en un solo día mil versos como los que he compuesto».)

[71] *Eclesiastés* (XIX,23).

[72] En un caso: «No todo el que me dice Señor, Señor entrará en el reino de los cielos.» En el otro: «Todos aquellos que dicen Señor, Señor, no entrarán en el reino de los cielos.» Finalmente: «No todo pecado es un crimen» y «Todo pecado no es un crimen».

[73] Libro de *Los Salmos* (CXLII,2): «Ningún viviente será justificado en tu presencia.»

[74] En este capítulo se viene a retomar las observaciones vertidas por Arnauld, en *La Perpétuité de la Foi* (T. II, libro I, c. XII-XV, pp. 92-126).

[75] Séneca, *Carta a Lucilius* (carta LXXXIX,3). Al mostrar en respuesta a Lucilius la división de la filosofía y destacar el importante papel del análisis, afirma: «*Describitur in tribus populus, in centurias exercitus. Quicquid in maius creuit, facilius agnoscitur si discessit in partes, quas, ut dixi, innumerabiles esse et paruulas non oportet. Idem enim uitii habet nimia quod nulla diuisio; simile confuso est quicquid usque in puluerum sectum est*». («El pueblo se divide en tribus, el ejército en centurias; todo aquello que presenta un desarrollo, se estudia mejor gracias a la distribución en partes, no debiendo ser, como he dicho, muy prodigadas y muy reducidas. Tan peligroso es dividir en exceso como llegar a no realizar división al-

guna; cuando el objeto se pulveriza, sólo se logra un amasijo confuso.»)

[76] Es clara la deuda de este capítulo con el tratado de Pascal (*Del espíritu Geométrico...*), en cuya sección primera no sólo recoge los preceptos aquí reproducidos, sino que abunda en comentarios críticos a definiciones como la de tiempo, movimiento (véase Pascal, *Obras*, ed. cit., pp. 281 y ss.).

[77] Una de las variantes más importantes que guarda la edición de 1662 respecto del manuscrito de la Biblioteca Nacional de Francia (núm. 19915) es el c. XIII de este manuscrito, cuya traducción reproducimos a continuación. El resto de variantes, fundamentalmente las omisiones de texto del manuscrito en la edición de 1662, vienen siendo señaladas en cada capítulo. Pasamos a reproducir, a partir de la p. 84 del manuscrito 19915. Ver igualmente en c. XIII, «Logique» (ed. Brekle, vol. III, pp. 28 y ss.).

Algunas consecuencias que se obtienen de los axiomas precedentes para mejor comprender la verdadera extensión de las ideas

Las reglas que acabamos de proponer relacionadas con la conversión de las proposiciones y, sobre todo, las que se refieren a la naturaleza de la afirmación y a la conversión de las proposiciones afirmativas nos ofrecen la oportunidad de obtener algunas consecuencias que facilitan el conocimiento de la extensión de los términos. Todo esto es muy importante que se conozca bien porque, como se expondrá al dar a conocer las reglas del razonamiento, toda argumentación sólo consiste en mostrar que un término está comprendido en la extensión de otro término. Para lograr una mayor claridad es oportuno considerar por separado la extensión de los términos universales y la de los términos particulares.

En primer lugar, es claro que todo término universal comprende en su extensión todas sus especies y todos los individuos de esas especies. El animal comprende el hombre y la bestia, así como todos los hombres en particular y también todas las bestias.

En segundo lugar, un término universal comprende en su extensión todos sus atributos, tomados particularmente. Así, animal comprende en su extensión algún cuerpo, alguna sustancia, algún ser. Y la razón de ello es que *animal* puede ser afirmado mediante conversión de todos sus atributos particularmente tomados; siendo afirmado de ellos, estos atributos pasan a ser sujetos de animal. Es decir, que están comprendidos en su extensión, pues ser sujeto de una idea universal y estar comprendido en su extensión es lo mismo.

En tercer lugar, un término universal comprende en su extensión todos los atributos, bien esenciales o bien accidentales, de cada una de sus especies particularmente consideradas. Ejemplo: *Animal* es un término universal. *Hombre* y *bestia* son especies de animal; ciego y clarividente, atributos del hombre y de la bestia. Afirmo que clarividente y ciego están comprendidos en la extensión de animal. Esto es, que puedo afirmar algún ciego es animal. Pues si

es atributo de algún hombre, puedo afirmar, *algún hombre es ciego* y, mediante conversión, *algún ciego es hombre.* Así pues, estando comprendido en la extensión de hombre algún ciego, con mayor razón ha de estarlo en la de animal que comprende hombre como su especie.

Por el contrario, es claro que un término universal no comprende en su extensión sus atributos universalmente considerados. El hombre no comprende animal universalmente considerado: la especie no comprende el género universalmente considerado.

En cuarto lugar, el término universal no comprende necesariamente los atributos de sus especies universalmente considerados. Mortal es atributo de caballo, y caballo es especie de bestia, pero no es verdadero que *todo mortal es bestia.*

La extensión de los términos particulares es bastante curiosa, pues como es indeterminada no se puede concluir que alguna parte determinada de la extensión de un término universalmente considerado esté contenido bajo este mismo término particularmente considerado. Si afirmo que *algún hombre es negro,* no se concluirá nunca de alguna parte determinada de los hombres que sea negra.

Pero la dificultad se puede afirmar que reside en saber si algún término particular como *algún médico* comprende en su extensión un atributo particular, *algún hombre de bien,* puesto que se puede afirmar que *algún médico es hombre de bien* y que *algún hombre de bien es médico.* De ello parece que pudiera concluirse que pasando hombre de bien a ser sujeto de médico, está comprendido en la extensión del término médico, particularmente considerado. Pero, a pesar de esta razón, afirmo que el término *algún hombre de bien* no está comprendido en la extensión de algún médico, sino solamente en la de todo médico; es decir, en la extensión de la idea de médico generalmente considerada.

La razón de que así sea es que a partir de que hay médicos que son gentes de bien, y gentes de bien que son médicos, se sigue muy correctamente que el término que comprende todos los médicos, es decir, la idea general de médico, contiene necesariamente algún hombre de buen saber, esas gentes de bien que son médicos. Así, lo que conviene a todos los médicos convendrá a algún justo. Pero puesto que, como hay médicos que son gentes de bien, también hay médicos que no lo son, el término *algún médico* es en sí mismo indeterminado y no significa más bien a aquellos médicos que son gentes de bien que a aquellos otros que no son gentes de bien y, en consecuencia, no tiene extensión determinada. De donde se sigue que aunque haya gentes de bien que son médicos, no se sigue que lo que conviene a algunos médicos, como es ser charlatán, convenga también a algún hombre de bien, puesto que no es el mismo médico el que es hombre de bien y charlatán; asimismo, se sigue que médico es un término equívoco en estas dos proposiciones.

Así pues, es verdadero que todo atributo de un término está comprendido en su extensión cuando llega a ser sujeto por conversión; pero es preciso suponer que este atributo considerado como conteniendo el sujeto, debe ser tomado universalmente.

Así, los términos particulares no tienen propiamente extensión en tanto que particulares. Pero, sin embargo, todo término particular tiene cantidad de atributos que le convienen de modo tal en particular que esos mismos atributos le convienen a ese mismo término generalmente tomado: Así, hay gran número de atributos que convienen de tal modo a algún hombre que convienen también a todo hombre; así se puede decir: *Algún hombre es racional; todo hombre es racional; algún hombre es viviente; todo hombre es viviente.* Siendo esto así puede afirmarse también que estas clases de atributos, tanto generales como particulares, están contenidos en la extensión de los términos particulares.

Así puedo afirmar que racional está contenido en la extensión de algún hombre de modo tal que todo aquello que dijera de algún hombre convendría también a algún racional. La razón de ello es que racional siendo propio de todos los hombres, también lo es de algún hombre, cualquiera que fuere, puesto que todos son razonables. Y así cualquier atributo, fuera el que fuese, que se atribuyera a algún hombre, lo atribuís a un hombre que es racional, es decir, a algún racional.

Como los atributos contenidos en la comprensión de una idea particular convienen también a toda la idea, generalmente tomada, puesto que la comprensión de la idea es invariable, para regular la extensión de los términos particulares sólo es preciso atender a este Axioma:

11 Axioma

Todos los atributos contenidos en la comprensión de alguna idea están contenidos muy particularmente en la extensión de esta idea, particularmente tomada. Es decir, que todo lo que se dirá de esa idea, aunque en particular, se dirá también de todos los atributos contenidos en su comprensión, particularmente considerada. Todo lo que se diga de algún león también se dirá de algún animal, de alguna bestia, porque estos términos forman parte de la comprensión de la idea de león.

IV

Notas. Parte tercera

[1] Esta apreciación puede considerarse correcta considerando la escasa influencia que tuvieron otras importantes corrientes, v. gr. los nominales. A las observaciones vertidas en las notas 17 y 18 (*Advertencias y Discursos*) debe sumarse otra consideración: Es indudable que la adición de esta introducción a la parte tercera aún contribuye más a restar importancia al formalismo. En este sentido y aceptando que, en términos generales, el manuscrito-copia de *La Lógica* es fiable e indicativo, no cabe duda de que textos como éste

autorizan la observación de C. Pariente: «... los autores han proseguido en un esfuerzo de coherencia en tanto que han tendido a disminuir cada vez más la parte del formalismo en su presentación de la lógica» («Sur la théorie du langage à Port Royal», *Studia Leibnitiana,* VII/2, 1975, 231). Algunos capítulos de esta parte estimamos que ponen de relieve con toda claridad este propósito. Así, el capítulo IX de esta parte: los tipos de silogismos repetidos en las escuelas nunca han sido oídos en boca de persona alguna. Esta valoración, unida a las supresiones de texto, a las adiciones de texto que tienen, al igual que ésta, la finalidad de restar interés al formalismo no sólo suponen la doctrina de *Las Reglas para la dirección del ingenio,* sino un principio reiteradamente formulado por Descartes y recogido desde la Advertencia que abre esta lógica: «lo que de ordinario hace que nos equivoquemos es que, con frecuencia, juzgamos, aunque no tengamos un conocimiento exacto de aquello acerca de lo cual juzgamos» (*Los principios de la Filosofía,* parte I, artículo 33; A-T, IX-B, p. 39).

[2] En la censura que acompañó a la edición castellana de esta lógica se lee: Después de reconocer que es el tratado de lógica «más célebre», destaca que se ofrece «una regla general para todos los silogismos, así complejos como incomplejos, con sola la cual, bien entendida, las demás reglas peripatéticas, respectivas a los silogismos, a las figuras y a los modos, en su sentir, ya no son necesarias. Esta misma regla inserto Duhamel en su Philosophia de Borgoña; pero muy compendida y brevemente».

[3] El manuscrito 19915 de la Biblioteca Nacional de Francia reproduce a partir de la página 90 un capítulo que coincide temáticamente con la exposición que se realiza en el capítulo I de esta tercera parte. Ahora bien, las variantes del texto aconsejan la reproducción de aquella parte que ofrece más considerables diferencias:

«Puesto que los hombres sólo juzgan afirmando que una idea es o no es alguna cosa y puesto que las ideas sólo son lo que ellas son, si los hombres las comprendiesen y conociesen perfectamente, nunca dudarían acerca de nada y nunca caerían en error. Así sería pues no dejarían nunca de afirmar de una idea aquello que ellos vieran que es y nunca dejarían de negar aquello que viesen que no es. De este modo nunca se equivocarían ni al afirmar ni al negar.

Pero no sólo nunca se equivocarían; además, nunca harían razonamientos porque no ignorarían nada de lo que está comprendido en las ideas, pues todo razonamiento supone que se desconoce lo que se demuestra mediante razonamiento.

Así pues, la necesidad de razonamiento sólo está fundada en los estrechos límites del espíritu humano, el cual examinando una idea no la concibe de modo perfecto, de modo que cuando compara dos ideas no ve claramente si una idea está comprendida en la otra o bien si no lo está.

Así pues, no pudiendo en virtud de la sola consideración de dos ideas reconocer nuestro espíritu si se debe afirmar o negar una de la otra, será necesario recurrir a una tercera idea, simple o compleja, ya que es, a veces, toda una proposición la que le facilita el

medio de hacer luz acerca de ello. Y esta tercera idea que escoge para comparar las dos primeras se denomina *medio*; asimismo, a una de las otras dos ideas, la que es sujeto, se la denomina *término menor* porque, por lo general, el sujeto posee menor extensión y a la otra se la denomina *término mayor* por la razón contraria.

[4] Es claro que los términos reciben una denominación porque se considera de modo prioritario la extensión. Ahora bien, en la medida en que este criterio remonta a Aristóteles, debe consultarse el estudio de Lukasiewicz (*La silogística de Aristóteles,* Madrid, 1977) y principalmente los apartados 10 y 11 del capítulo primero. Asimismo cabe destacar la apreciación que realiza este comentarista en el apartado 2 del capítulo primero: «Los términos de una premisa, su sujeto y su predicado, son los límites de la premisa, su comienzo y su fin. Este es el verdadero significado de la palabra, por lo que deberemos guardarnos de identificar dicho vocablo lógico con términos psicológicos o metafísicos tales como 'idea', 'noción', 'concepto' ...». Las modificaciones que este texto revela, nos dan cuenta de las transformaciones que ya habían sido operadas por la filosofía escolástica de la lógica escolástica, cuya recíproca relación y vinculación han sido expuestas con gran claridad y detalle por V. Muñoz en *Lógica Matemática y Lógica Filosófica,* pp. 155 y ss., Madrid, 1962.

[5] El recurso a este ejemplo se aparta por completo de una advertencia repetida en diversas ocasiones por Descartes: «Mas cuando percibimos que somos cosas pensantes, ésa es una noción primera, no sacada de silogismo alguno: y cuando alguien dice, *pienso, luego soy o existo,* no infiere su existencia del pensamiento como si fuese la conclusión de un silogismo, sino como algo notorio por sí mismo, contemplado por simple inspección del espíritu» (*Las Meditaciones Metafísicas,* ed. V-P, p. 115). Ya en el manuscrito núm. 19915 de la BN de Francia se opone a quienes juzgan «que este razonamiento, *Yo pienso, luego yo soy,* sólo está formado por dos proposiciones... Pues es imposible que un hombre concluyese que *él es,* porque él conociese que él piensa sin que se viese unido al pensamiento, lo que forma la menor» (folio 92-92).

[6] Ver el análisis en el que se expone la corrección de este razonamiento en las páginas 215/266.

Sainte-Beuve al comentar este ejemplo indica que «Luis XIV obtiene la indispensable alabanza» (Port Royal, II, 486, ed. cit.). En realidad, y con una simple ojeada a la cronología presentada en esta edición se aprecia claramente las difíciles circunstancias por las que estaba pasando el grupo de hombres vinculados a Port Royal. Bien pudiera ser una forma de pretextar fidelidad al monarca cuando arreciaban acusaciones en sentido contrario. Todo ello no anula otros importantes párrafos en los que se critica «la vanidad de los grandes» (ver capítulo XX de la parte tercera). Es igualmente cierto que los ejemplos elegidos en este tratado de lógica tienen, en cada caso, una clara función moralizante, de recuerdo de principios fundamentales para regir esa conducta que, como se dice en el capítulo X de la parte segunda, permitirá «alcanzar la dicha o desdicha eternas».

[7] Es claro que las posibilidades serían, considerando la cualidad, ambas afirmativas, ambas negativas, mayor afirmativa y menor negativa, mayor negativa y menor afirmativa; haciendo otro tanto, en razón de la cantidad tendríamos 16 en cada figura; multiplicando por el número de figuras, tendríamos los 64.

[8] Las razones para atribuir esta figura a Galeno pueden verse en J. Lukasiewicz (*La silogística de Aristóteles,* pp. 40-44). Basta señalar que Galeno «dividió los silogismos en cuatro figuras, pero éstas eran los silogismos compuestos de cuatro términos, no los silogismos simples de Aristóteles. La cuarta figura de los silogismos aristotélicos fue inventada por algún otro, probablemente muy posterior, quizás no antes del siglo VI d. C.». Este estudio es particularmente significativo por cuanto razona que Aristóteles «conoce y acepta los modos de la llamada cuarta figura galénica y que sería un error lógico no considerar estos modos como válidos» (*ob. cit.,* p. 38). En consecuencia, Lukasiewicz se pregunta cómo explicar que Aristóteles divida los modos silogísticos en tres figuras. Después de indicar que tal división se registra en los capítulos finales de *Los Primeros Analíticos,* acaba aceptando la hipótesis de Bochenski, lo cual, a su vez, supone admitir una tesis e interpretación fundada en los estudios de Jaeger (*Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo doctrinal,* México, 1946): «los capítulos 7 del libro I y el capítulo I del libro II de *Los Primeros Analíticos* fueron compuestos por Aristóteles después de la exposición sistemática de los capítulos 4-6 del libro I» (Lukasiewicz, *ob. cit.,* pp. 29-32).

Arnauld-Nicole reconocen la validez de algunos modos de la cuarta figura: «En alguna ocasión se puede concluir de modo necesario, lo que por sí mismo basta para construir un verdadero silogismo». Por otra parte, cabe admitir que Aristóteles «omitió estos modos en la división sistemática de los silogismos» (Lukasievicz, p. 32), aceptar la hipótesis expuesta y evitar toda polémica, sobre todo cuando Aristóteles establece pruebas utilizando silogismos de la cuarta figura y reconoce validez a los modos que se denominarían Bramantip, Camenes, Dimaris que «los obtiene por conversión de la conclusión de los modos Barbara, Celarent, Darii» (Id.).

[9] Con el desenfado que caracteriza en muchos casos a Lukasievicz comenta que no se explica cómo filósofos conocedores de los textos del *Organon* «pueden haber formado y mantenido la opinión de que el orden de las premisas es fijo y que la premisa mayor debe estar colocada en primer lugar». A la vez, junto al comentario y ejemplificación con textos de Aristóteles que contradicen tal afirmación, aduce una razón clara: «el orden de las premisas en los silogismos aristotélicos es arbitrario, porque las premisas del silogismo forman una conjunción y los miembros de una conjunción son conmutables» (*ob. cit.*), pp. 36-38.

[10] Horacio, *Cartas* (libro primero, XVI, vv. 63/66): «El avaro que se inclina a recoger del suelo un as allí fijado, ¿en qué vale más que un esclavo, en qué es más libre? No lo acierto a compren-

der, pues desear es temer y quien vive presa del temor nunca le consideraré libre».

[11] En consecuencia se anula

$$\frac{\begin{array}{l}M - S\\P - M\end{array}}{S \text{ es } P}$$

y se mantiene

$$\frac{\begin{array}{l}P - M\\M - S\end{array}}{S \text{ es } P}$$

[12] El manuscrito núm. 19915 de la BN de Francia se abre con el siguiente texto:

«Todo lo que se enseña acerca de la reducción de los silogismos es muy inútil en relación con la práctica y no puede ser comprendido más que prestando nuestro espíritu bastante atención; sin embargo, no hemos querido omitir el estudio de esta cuestión para hacer más perfecto todo aquello que, incluso, se refiere a la especulación en la Lógica.»

[13] Esta alusión puede referirse al texto que reproducimos a continuación y que ocupa los folios 117 al 126 del manuscrito de la BN de Francia núm. 19915:

«Es preciso notar, tal como ya hemos dicho, que se debe distinguir entre un argumento claro y natural y un argumento directo. Un argumento es claro cuando el espíritu fácilmente alcanza a captar su fuerza. Así, los argumentos en *Cesare* y *Festino* siendo muy claros, aunque se les pueda reducir a *Celarent* y a *Ferio,* es inútil el efectuar esta reducción.

Pero se entiende por argumento directo aquel cuyas proposiciones afirman o niegan directamente lo que es preciso afirmar o negar. Esto es lo que para entender es preciso saber: que al afirmar un término de otro, uno necesariamente estos dos términos y al negar un término de otro, los separó. Así pues, esta unión o separación es mutua. Si afirmo que el hombre es animal uniendo el hombre al animal determinado, uno también animal con hombre y afirmo que algún animal es hombre, pero una de estas dos uniones es directa porque el espíritu la concibe distinta y directamente; sin embargo, la otra es indirecta porque el espíritu no la concibe sino indirecta y confusamente.

Así cuando afirmo de un sujeto lo que debe ser su atributo, realizo una afirmación directa; pero si para subrayar que un atributo conviene a un sujeto afirmo, por el contrario, el sujeto del atributo, realizo una proposición indirecta.

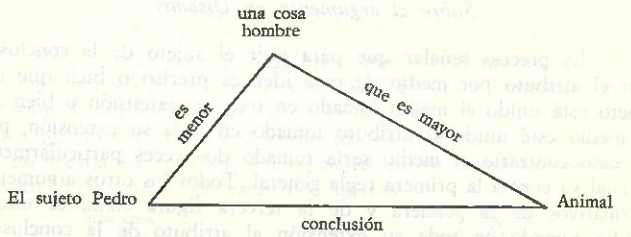
Esto hace que algunos modos sean más directos que otros a causa de que están compuestos de estas afirmaciones y negaciones indirectas. Y la reducción que se realiza a los directos no es otra

cosa que expresar directamente lo que estaba indirectamente expresado, haciendo que pase a ser sujeto lo que más naturalmente debe de ser sujeto y atributo lo que debe de ser atributo.

Así pues, para conocer lo que debe de ser sujeto y lo que debe de ser atributo, es preciso acceder hasta los primeros principios de los argumentos afirmativos o negativos

Sobre los Argumentos afirmativos

Los argumentos afirmativos consisten en probar que el sujeto de la conclusión tiene un cierto atributo; esto se hace por medio de una idea a la cual se une tanto ese sujeto como ese atributo. La forma directa de unir el sujeto al medio, es decir, que este sujeto es el medio, afirmando, por ejemplo, que Pedro es hombre; la forma directa de unir el medio al atributo de la conclusión, es decir, que el medio es el atributo, afirmando que el hombre es animal. De donde se sigue que Pedro unido al hombre que es animal, es animal. De modo que todos estos argumentos cuando son directos se pueden expresar del modo siguiente:



Así, siguiendo este orden natural, el medio debe de ser afirmado del término menor en la menor y el término mayor del medio en la mayor.

En consecuencia, sólo los argumentos en *Barbara* y *Darii* de entre los modos afirmativos son directos porque este orden sólo se guarda en estos modos. Ahora bien, *Barbara* no da lugar a indirectos y, sin embargo, *Darii* sí que da lugar a argumentos indirectos.

Afirmo que el modo *Barbara* no produce modos indirectos porque es imposible expresarlo indirectamente en tanto que la conclusión y las dos premisas son universales y si se modificase alguna de estas dos premisas, pasando a ser particular, sería incapaz de producir una conclusión general. Por esta razón el modo *Barbara* no da lugar a ningún argumento indirecto.

Pero como en el modo *Darii* la menor es una particular afirmativa que, en consecuencia, puede ser siempre convertida en otra particular afirmativa y, en ocasiones, en una universal afirmativa, se podrán sustituir estas proposiciones convertidas en el lugar de la menor y, de este modo, se dará lugar a *Datisi* y *Darapti* como claramente se aprecia en el siguiente ejemplo:

Da Todo buen príncipe es amable.
ri Algún severo es buen príncipe.
i Luego, algún severo es amable.

modificando la menor

en universal afirmativa se logra un argumento en

Da Todo buen príncipe es amable.
rap Todo buen príncipe es severo.
ti Luego, algún severo es amable.

en particular afirmativa se logra un argumento en

Da Todo buen príncipe es amable.
ti Algún buen príncipe es severo.
si Luego, algún severo es amable.

Es evidente en estos casos que estas dos menores, *Todo buen príncipe es severo* y *Algún buen príncipe es severo,* unen la idea de buen príncipe a la de severo, pero indirectamente.

Sobre el argumento en Disamis

Es preciso señalar que para unir el sujeto de la conclusión con el atributo por medio de otra idea es preciso o bien que este sujeto esté unido al medio tomado en toda su extensión o bien que el medio esté unido al atributo tomado en toda su extensión, pues en caso contrario el medio sería tomado dos veces particularmente, lo cual va contra la primera regla general. Todos los otros argumentos afirmativos de la primera y de la tercera figura como se une el medio tomado en toda su extensión al atributo de la conclusión, no es necesario que el sujeto esté unido al medio tomado en toda su extensión; pero si sólo se une una parte del medio (si no es tomado en toda su extensión) con el atributo mediante una mayor que es particular, es necesario que el sujeto esté unido al término medio tomado en toda su extensión en la menor. Es así como nace el argumento en *Disamis:*

Algún hombre civil es piadoso.
Todo hombre civil es agradable.
Algún hombre agradable es piadoso.

Argumento en el que es claro que para unir el término medio (hombre agradable) a todo hombre civil, el medio, he afirmado el término menor del medio tomado en toda su extensión, es decir, de todo hombre civil.

Esto es por lo que el argumento, en *Disamis,* no puede ser reducido, en *Darii,* más que modificando la conclusión. Lo cual no es reducir un argumento, sino destruirlo. Y por la misma razón se debe concluir que debe reducirse a *Disamis* más bien que en *Darii* los dos modos afirmativos de la cuarta figura, *Baralip, Digamis, Dabitis,* ya que, por una parte, sería preciso expresar indirectamente la

conclusión para reducirlos a argumentos de la primera figura y, por otra parte, estos dos modos no son en efecto diferentes de los argumentos, en *Disamis,* mas que porque la mayor es expresada indirectamente. Pues, convirtiendo, por ejemplo, esta mayor *Algún Rey es desgraciado* en una proposición universal afirmativa, se logrará un argumento en *Baralip* y cambiándolo en una particular afirmativa se logrará un argumento del tipo *Digamis* o *Dabitis* de la siguiente forma:

Ba Todo hombre piadoso es civil.
ra Todo hombre civil es agradable.
lip Luego, algún hombre agradable es piadoso.

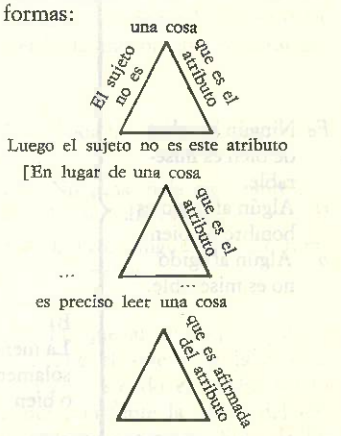
Di Algún hombre civil es piadoso.
sa Todo hombre civil es agradable.
mis Luego, algún hombre agradable es civil.

Di Algún hombre piadoso es civil.
ga Todo hombre civil es agradable.
mis Luego algún hombre agradable es piadoso.

Sobre los modos negativos

Para separar un sujeto de un atributo mediante un argumento negativo es preciso mostrar o que el sujeto está contenido en la extensión de una idea que es negada en toda su extensión del atributo, o bien que este atributo está contenido en la extensión de una idea que es negada en toda su extensión del sujeto. Esto sólo se puede expresar directamente de estas dos formas:

Esta es la disposición de los argumentos en *Celarent* y *Ferio:* el medio es afirmado del sujeto de la conclusión y el atributo negado del medio.



Esta es la disposición de los argumentos en *Camestris* y *Baroco:* en que el medio es afirmado del atributo y negado del sujeto.

He aquí los cuatro modos negativos directos de los cuales los hay que los producen indirectos y otros que no.

El argumento, en *Celarent*, produce el argumento en *Cesare* porque las proposiciones universales negativas se pueden convertir simplemente de esta forma:

Ce	Ningún esclavo es libre.	*Ce*	Ningún h. libre es esclavo.
la	Todo intemperante es esclavo.	*sa*	Todo intemperante es esclavo.
rent	Luego ningún intemperante es libre.	*re*	Luego, ningún intemperante es libre.

El argumento en *Ferio* estando compuesto de una mayor universal negativa que se puede expresar por la conversa universal, y de una menor particular afirmativa que siempre está contenida en la particular afirmativa conversa y, en alguna ocasión, en la general si es verdadera, tal como algunas veces se encuentra, produce todos estos argumentos:

Fe Ningún hombre de bien es miserable.
ri Algún afligido es hombre de bien.
o Algún afligido no es miserable.

A) La mayor tiene solamente el argumento en

Fes	Ningún miserable es hombre de bien.
ti	Algún afligido es hombre de bien.
no	Algún afligido no es miserable.

B) La menor solamente o bien

en universal afirmativa lo que da lugar al argumento en

Fe	Ningún hombre de bien es miserable.
lap	Todo hombre de bien es afligido.
ton	Luego, algún afligido no es miserable.

en particular afirmativa lo que da lugar al argumento en

Fe	Ningún hombre de bien es miserable.
ri	Algún hombre de bien es afligido.
son	Luego, algún afligido no es miserable.

C) La mayor y la menor a la vez; la mayor en universal negativa y la menor en universal en particular afirmativa, lo que da lugar al argumento

Fes	Ningún miserable es hombre de bien.
pa	Todo hombre de bien es afligido.
mo	Algún afligido no es miserable.
Fre	Ningún miserable es hombre de bien.
si	Algún hombre de bien es afligido.
sont	Algún afligido no es miserable.

En todos estos cinco modos se aprecia la misma conclusión y que sólo se distinguen en que la unión y la desunión del medio con los términos de la conclusión está expresada en *Ferio* directamente y en los otros modos más o menos indirectamente.

El argumento en *Camestres* teniendo la mayor universal afirmativa y, en consecuencia, siendo inconvertible porque si se convirtiese en particular, la conclusión no podría ser general, no produce más que *Calentes* o *Celantes* al convertir la menor en universal negativa:

Ca	Toda ley debe ser observada.	*Ca*	Toda ley debe ser observada.
mes	Ninguna mala costumbre debe ser observada.	*len*	Ninguna mala costumbre debe ser observada.
ties	Luego, ninguna mala costumbre es ley.	*tes*	Luego, ninguna mala costumbre es ley.

Sólo resta el argumento en *Bocardo,* que al igual que el argumento en *Disamie* se forma porque se une el sujeto de la conclusión al medio tomado en toda su extensión, siendo el medio sujeto universal de la menor, lo que señala indirectamente la unión del término menor con el medio tomado en toda su extensión. Sólo da lugar a *Baroco,* de entre los modos indirectos, porque está compuesto de una afirmativa universal y de una particular negativa y no puede ser reducido a algún modo directo porque la unión del sujeto con el medio, tomado en toda su extensión, no se puede expresar directamente.

El manuscrito pasa a desarrollar la reducción al imposible, coincidiendo con la edición de 1662.

[14] Chomsky al notar que para la *Gramática General y Razonada* «los verbos constituyen una subcategoría de los predicados», destaca el hecho de que *La Lógica o El Arte de Pensar* subraye que «a pesar de las apariencias superficiales, una frase con un verbo transitivo y su objeto 'expresa' una proposición compleja y, en este sentido, dos proposiciones». Este análisis tiene una clara función aplicada a la teoría del razonamiento y «permite que la teoría del silogismo se amplie a razonamientos a los que de otro modo no se podría aplicar» (*ob. cit.*, pp. 95-96).

[15] Chomsky destaca en este caso cómo Arnauld-Nicole señalan «repetidamente que lo que es afirmativo o negativo 'en apariencia' puede o no serlo en cuanto al significado, es decir, en cuanto a la estructura profunda. En resumen, 'la forma lógica' real de una frase puede ser totalmente diferente de su forma gramatical superficial» (*ob. cit.*, p. 96). Este tipo de observaciones de *La Lógica* justifican el modo en que Chomsky destaca la matriz de la lingüística cartesiana: «la organización superficial de una frase puede no dar una representación verdadera y total de las relaciones gramaticales que juegan un papel en la determinación de su contenido semántico» (*id.*).

[16] Este argumento que parece tener su origen en *El Fedón* (discusión de la concepción del alma/armonía) venía siendo utilizado por la filosofía de la escuela: el alma, por su propia naturaleza es simple y, al carecer de partes no puede perecer por corrupción.

[17] Esto es, sin indicación de cuantificación. En tal caso debe de ser considerada universal con excepción de aquellas proposiciones que facilitan información sobre hechos.

[18] Recuérdese la advertencia que ya ha sido realizada en este tratado: «es ridículo considerar como la premisa mayor de un silogismo la proposición formulada en primer lugar y como proposición menor la que es formulada en segundo lugar». En consecuencia, al efectuar la traducción no realizamos modificación alguna de la disposición de las premisas del silogismo ni tampoco en la traducción del texto. Otros traductores, v. gr. Dickoff-James realizan la correspondiente adaptación que estimamos innecesaria.

[19] La atención dedicada al estudio de estas inferencias claramente muestra cómo a pesar de todas las críticas vertidas contra el contenido, en algunos casos, y en otros casos contra la importancia dada a algunos temas por la lógica de la Escuela (categorías, predicables, etc.), sin embargo, esta crítica acepta la orientación dominante en la escolástica que primó la teoría silogística. Esta orientación siempre trató de frenar la difusión y desarrollo de las teorías de las *consequentiae* cuyo ascendente es de origen estoico. Ahora bien, las mismas razones en virtud de las cuales se rechaza la orientación formalista habrían de llevar a no primar esta otra orientación lógica.

[20] Cicerón, *Defensa de Murena* (III,5): «En efecto, si admitiera que se había producido cohecho y, además, defendiera que había sido realizado con rectitud, lo haría con desvergüenza aun cuando hubiera sido otro quien hubiera dictado la ley; pero yo sostengo que nada ha sido realizado contra ley y, por tanto, ¿en qué el dictamen de la ley impediría mi defensa.» Téngase presente que Cicerón había sido autor de la ley contra los sobornos electorales —*Lex Tullia de ambitu*—. Cicerón estima en la defensa de Murena, acusado de cohecho, que actúa correctamente porque tal ley no anulaba otra ley para él fundamental: la de defender a los ciudadanos. En consecuencia, no admitiendo que Murena hubiera cometido cohecho, aunque Cicerón hubiera dictado tal ley contra el cohecho, estima que actúa coherentemente al defender a Licinio Murena. Este fue absuelto.

[21] Virgilio, *Eneida* (IX, vv. 32-36).

[22] «O bien no se debe prestar crédito a los buenos, o bien se debe de prestar crédito a aquellos que creemos que en algunos casos deben mentir, o bien no se debe creer que los buenos mientan en algunos casos. Lo primero es pernicioso; lo segundo es necio. Así, pues, resta que los buenos nunca mientan.»

[23] Ver sobre los equívocos que guarece el término «sensación-sentimiento», en *La Lógica*, pp. 76/101. La equivocidad es ampliamente utilizada para la construcción de estos razonamientos.

[24] *Contra Julianum haeresis Pelagianae defensionem libri sex*, 1.V, c. XVI.

[25] «Si tanto obsequiáis a los inferiores, ¿por qué sois tan ambiciosos?; si tanto obsequiáis a los iguales, ¿por qué sois tan negligentes?»

[26] Cicerón, *Tusculanas* (Libro primero, XI, 18/25). Cicerón expone las opiniones de los filósofos sobre la muerte y el alma.

[27] Se refiere a *Los Eonsayos* (Libro II, c. XII). Al examinar lo que «la razón humana nos ha enseñado acerca de sí misma y del alma» y después de reseñar el desacierto de las opiniones relacionadas con el origen del alma, inicia otra cuestión e introduce el argumento que, según Montaigne, han utilizado los filósofos «para consolar nuestra condición mortal». Expuesto este argumento les reprocha no considerar «la otra alternativa: ¿Qué sucede si accede a un estado de desgracia? y (los filósofos) dejan en mano de los poetas las amenazas de las penas futuras».

Asimismo Pascal (*Los Pensamientos*, ed. cit., p. 457): «Falsedad de los filósofos que no sometían a examen la inmortalidad del alma. Falsedad de su dilema en Montaigne».

[28] Cicerón, *De Oratore*, II, 38, 159.

[29] *De Institutione oratoria* (V,10).

[30] *Eneida* (IX, vv. 427-430): «Heme aquí, aquí estoy, yo soy el que ha ejecutado todo, volved contra mí vuestra espada, ¡Oh Rotulos! Toda la culpa es mía; nada osó realizarme, ni nada pudo; a los cielos y a los astros pongo por testigos: él solamente amó en demasía a un desgraciado amigo.»

[31] El juicio coincide con el realizado por Descartes en *El Discurso del Método* (A-T, VI,17).

[32] Este Clauberg fue quien redactó la «Entrevista a Burmann»

concedida por Descartes. Véase nota 1 de la sección «Las Advertencias y Discursos».

[33] Véase en Pascal, *Obras* (ed. cit., pp. 730 y ss.): *Nuevos experimentos respecto al Vacío.*

[34] *De Coelo,* I,c.I.

[35] *De Coelo,* I,c.II.

[36] La acusación de verbalismo para rechazar la física de «de las cualidades» y de «las formas sustanciales» ya constituía un tópico entre los partidarios de la nueva ciencia, véase en *Discurso del Método* (A-T,VI,42-43).

[37] Virgilio, *Geórgicas* (I, vv. 50 y ss.): «Antes de hender con el hierro el llano que aún no ha sido trabajado, téngase la precaución de observar con anterioridad los vientos, el diverso modo de comportarse el cielo, los métodos que se usan en esa tierra y lo que caracteriza a cada comarca, lo que genera la tierra de cada región y que lo que cada región se niega a dar. En un lugar se dan con mayor facilidad los cereales: en otro, las uvas; en otro lugar verdean los árboles frutales y los pastos naturales. ¿No aprecias cómo el Tmolo envía los perfumes de azafrán, la India el marfil, los sabeos los inciensos...? Estas leyes y convenios eternos han sido impuestos por la naturaleza en lugares definidos...»

[38] Fue abundante y muy difundida la literatura que tendía a desacreditar cualquier conducta que obedeciera a «las predicciones de los astrólogos». A este respecto tuvo gran importancia la publicación de *Los Meteoros,* de Descartes cuyo propósito general, «evitar motivos de admiración» (A-T, VI,366) y anular todo motivo «para admirarse de nada de lo que se ve en el cielo» (A-T,VI,231), es asumida por esta literatura, v. gr. Fontanelle. Para ello era preciso ofrecer nuevas explicaciones de fenómenos que previamente había que *describir* sin que tales descripciones se vieran «trastocadas por la superstición y la ignorancia» (A-T,VI, 324). Otra de las líneas de influencia en las que se fundamenta e inspira esta literatura es la que representa Montaigne, en *Los Ensayos* (véase nota 7 de la sección «Las Advertencias y Discursos».

[39] Virgilio, *Eneida* (Libro X, vv. 273-275):

«... así nace la brillante estrella Sirius, astro que trae la sed y las enfermedades a los morales desgraciados; con siniestro brillo entristece el cielo».

[40] Ciertamente llama la atención la técnica utilizada por los autores de *La Lógica:* conceder mayor importancia y extensión a la descripción de «los errores» que a una exposición metodológica. Esta al igual que otras cuestiones ya sugeridas en este capítulo, van a ser retomadas en la cuarta parte, dedicada al estudio del método.

Ahora bien, al destacar tal conjunto de errores parece existir un claro interés en mostrar, como diría Descartes, que «no es suficiente poseer un buen ingenio, sino que lo principal es aplicarlo/dirigirlo correctamente». El recurso a mostrar «los errores de los autores más reputados» viene a corroborar que «las almas más eminentes son capaces de los mayores errores/vicios como de las mayores virtudes/descubrimientos» (*Discurso del Método,* A-T,VI,2).

[41] Pascal, *Obras* (ed. cit., pp. 733-735) donde se describen los experimentos y se realiza su análisis. Véase asimismo, los trabajos de Baird («La méthode de Pascal en physique») y de Guenancia («Pascal et la méthode expérimentale»), publicados en *Méthodes chez Pascal* (Actas del coloquio celebrado en Clermont-Ferrand, 1976. París, PUF, 1979).

[42] *Ensayos* (Libro II, c. II). Se presenta formando un cuerpo único de texto lo que, en realidad, son dos textos del capítulo mencionado.

[43] Más que una cita de Montaigne se trata de una referencia al pensamiento que se expone, en *Los Ensayos* (III, c. IX, pp. 250-251, ed. Gallimard, París, 1965).

[44] Esta es la lectura que Arnauld-Nicole realizan de Montaigne y las razones que justifican la crítica reiterada de Montaigne por parte de Port Royal. En idéntico sentido se pronuncia Pascal, en *La Entrevista con M. Sacy* Pascal, *Obras,* ed. cit., p. 48).

[45] Aunque se presenta cual si se tratara de una cita, se trata de una alusión a lo expuesto por Montaigne en *Los Ensayos* (Libro II, c. XII, pp. 153-154 de la ed. cit., *infra*).

[46] *Los Ensayos* (Libro II, c. XII, p. 156). *La Historia Natural,* de Plinio, libro VI, c. XXXV se realiza el relato de lo referido por Arnauld-Nicole.

[47] *Los Ensayos* (L. II, c. XII, p. 177 de la ed. cit.).

[48] Virgilio, *Geórgicas* (Libro I, vv. 415-423):

«No creo que sea a causa de que sea su naturaleza divina ni a causa de que la providencia les dote de mayor perspicacia. Más bien, cuando el mal tiempo y la humedad variable del cielo cambiaron de rumbo y Júpiter, empapado por los austros, condensa todo aquello que era rarefacto y relaja todo lo que era denso, el talante de su espíritu se modifica y así comienzan a surgir otras pasiones que son distintas de aquellas que surgían cuando el viento impulsaba las nubes. De ahí esa sinfonía de los pájaros en los campos, el retozar de los ganados y el griterío constante que surge de las gargantas de los cuervos.»

[49] Véase en Descartes, *Los principios de la Filosofía* (Parte 1.ª, art. 6): «... experimentamos una libertad tal que, siempre que nos place, podemos abstenernos de recibir en nuestra creencia las cosas que no conocemos bien y, de este modo evitar el error». En el art. 33 de esta misma parte y obra se nos advierte de que si nos equivocamos, la razón «de ordinario es que juzgamos aunque no tengamos un conocimiento exacto de aquello de lo que juzgamos».

[50] Claude Favre, barón de Peroges y Señor de Vaugelas (1585-1650) publicó en 1647 *Remarques sur la langue française* considerada por Arnauld, con fundamento, como una línea de estudio distinta a la que había de representar *La Gramática General y Razonada.* Frente a la consideración de «los principios inmutables y generales del lenguaje pronunciado o escrito en cualquier lugar que fuere», modo utilizado por Beauzée para definir «la gramática general», Vaugelas abre otra perspectiva de trabajo: selección, comparación de diversos usos y, en caso de conflicto, se recurre al uso más gene-

ralizado o aceptado que por lo general coincide con lo aceptado por la magistratura y la corte. La costumbre explica la lengua, y, por tanto, no se precisa recurrir a postular esa conformidad de la estructura de la lengua con el pensamiento.

La pervivencia de la posición de Port-Royal a nivel escolar fue clara. Así, en *El curso de Filosofía Elemental* de J. Balmes (Garnier, París, 1860) se asigna a la gramática general o «filosofía del lenguaje» el «descubrir y examinar los principios comunes a todas las lenguas» (p. 227); la práctica generalidad de los manuales, avanzado el siglo XIX, sigue recogiendo planteamientos de Arnauld-Nicole. Este es el caso del *Ensayo de un curso de filosofía Elemental* (I-II-III, Valencia, 1880) de Enrique Quesada y Salvador, quien defiende la inclusión de la gramática en la lógica, porque la gramática o filosofía del lenguaje no «trata de algún idioma positivo», sino «de las bases en que han de apoyarse todas las lenguas existentes y posibles». Estas bases «son derivaciones de las leyes de la razón humana a las que el lenguaje ha de acomodarse para ser el instrumento de la expresión intelectual» (pp. 186-187, II).

[51] Alusión al texto de *El Discurso del Método* (A-T,VI,12-13).

[52] Pascal, *Tres Discursos sobre la condición de los Grandes*. Advierte reiteradamente sobre la temática desarrollada en este apartado y fundamentalmente subraya que «si bien obráis en el trato con los hombres según vuestro rango debéis reconocer mediante una reflexión más oculta pero más verdadera, que no tenéis nada superior a los otros hombres». Aquello que califica el rango depende del nacimiento y de las riquezas y éstos, a su vez, de mil insignificantes circunstancias. A su vez, Pascal amonesta a los grandes y notables con el fin de que si bien el pueblo «estima que la nobleza es un bien real y considera a los notables como si fueren de naturaleza distinta», sin embargo, el que goza de esta condición «no debe abusar de esta elevación con insolencia» (Pascal, *Oeuvres*, ed. de Gouhier, pp. 366-367, Seuil, París, 1963).

[53] *Eclesiastés*, XIII, vv. 28-29.

V

Notas. Parte cuarta

[1] Es a lo largo de esta parte cuando, como reconocen los propios autores de esta Lógica, se hace más perceptible la influencia de *Las Reglas para la dirección del ingenio*, de Descartes, que debieron de conocer al ser facilitadas por Clerselier. Es claro, por ejemplo, que se comparte la concepción de la ciencia expuesta en la Regla II.

[2] Si el medio propuesto por Arnauld/Nicole es «el mejor» está claro que, en cierto modo, está negando la necesidad de «fundamentar las ciencias» partiendo de un principio que sea tal que no queda duda alguna acerca de su verdad; en realidad, *Las Meditaciones Metafísicas* no serían necesarias. Unicamente en el supuesto de que se «encontrase algún hombre» que pudiera poner en duda cuanto indica el siguiente párrafo, sería necesario partir de «la primera verdad», iniciar la búsqueda de tal verdad rechazando todas aquellas opiniones en las que se encuentre «el más pequeño motivo de duda».

[3] En las Cuartas Objeciones a *Las Meditaciones Metafísicas*, de Descartes, Arnauld indicó: «Sólo añadiré que apruebo francamente lo que el señor Descartes dice tocante a la distinción en la imaginación y el pensamiento o inteligencia; y que siempre he sido del parecer que las cosas concebidas por la razón son mucho más ciertas que las que percibimos por los sentidos corpóreos» (ed. V-P, p. 168. Aduce diversas citas de San Agustín en este lugar). Por otra parte, la alusión de San Agustín está tomada de *La Ciudad de Dios* (Libro VIII, c. VII) donde al defender que «los platónicos aventajan con creces a los demás», censura a los epicúreos y estoicos porque «colocaron el juicio de la verdad en los sentidos del cuerpo y pensaron que todo lo que se aprende había de estar sometido a sus reglas sospechosas y falaces».

[4] En el c. XII de esta misma parte aún se acentuarán más estas diferencias con el fin de responder a los argumentos de herejes e incrédulos. Un primer paso es éste: tomar conciencia de lo «que excede la capacidad del espíritu, de cuanto "le abate y humilla"». En la medida en que este propósito es central pensamos que esta temática no ha de vincularse con *Los Principios de la Filosofía* (Parte 1.ª, art. 24), de Descartes, sino más bien con San Agustín y Pascal: «San Agustín (Ep. 120). La razón no se sometería jamás si no juzgase que hay ocasiones en las que debe someterse» (*Pensamientos*, 174-270, ed. cit., p. 402). De igual modo, Pascal indica que «hay que saber dudar donde es preciso, afirmar donde es preciso, sometiéndose donde es preciso. El que no lo hace así no comprende la fuerza de la razón. Hay quien peca contra estos tres principios, bien asegurando todo como demostrativo, por no estar ducho en demostración; bien dudando de todo, por no saber en lo que hay que someterse; bien sometiéndose a todo, por no saber donde hay que juzgar» (*Pensamientos*, 170-268, ed. cit., p. 401).

Los lectores de *Las Meditaciones Metafísicas*, de Descartes, recordarán la sensibilización de Arnauld ante estos problemas y «cuán necesarias» juzgaba aquellas precisiones que permitían distinguir entre «entender, creer y opinar», evitándose con esta distinción que «muchos que hoy se inclinan a la impiedad se sirvan de sus palabras para combatir la fe y la verdad de nuestra creencia». Las palabras que producían un especial temor a Arnauld son vinculadas a una propuesta concreta: «... cuando dice que no debemos dar crédito sino a las cosas que concebimos clara y distintamente, debería advertir que ello debe entenderse sólo de lo que concierne a las ciencias y es objeto de nuestra inteligencia, y no de lo que toca a la fe y a las acciones de nuestra vida» (ed. de V-P., pp. 176-177). No

sólo los pirrónicos plantean una alternativa que debe ser criticada; también quienes «pueden dar armas a los libertinos», Descartes.

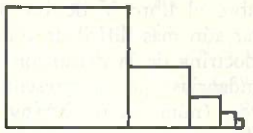
[5] Aunque recurrimos a citar *Los Pensamientos* es claro que en los tratados de Geometría se encuentran referencias paralelas: «Sabemos que hay un infinito y desconocemos su naturaleza, como sabemos que es falso que los números sean finitos. Por lo tanto es verdad que hay un infinito en número, pero no sabemos lo que es. Es falso que sea par, es falso que sea impar, porque añadiéndole la unidad no cambia su naturaleza. Sin embargo, es un número y todo número es par o impar...» (Pascal, *Obras,* ed. cit., pp. 458-459. Serie II, 418-233).

[6] El lector de este tratado debe remitirse a *Los Pensamientos* de Pascal (ed. cit., pp. 406 y ss.): *Desproporción del hombre* (199-72). La propia índole de este pensamiento tiene una clara finalidad que coincide con el motivo central del capítulo: «He aquí a donde nos llevan los conocimientos naturales. Si éstos son verdaderos no existe la verdad en el hombre, y si lo son encuentra en ellos un gran motivo de humillación, obligado a rebajarse de una u otra manera.» Tal propósito, «humillar la razón», supone inicialmente una consideración o contemplación por parte del hombre de «esa deslumbrante luz puesta como una lámpara eterna para iluminar el universo...». Destacamos este dato para subrayar no sólo la ausencia de este propósito en la filosofía de Descartes («... Teniendo, pues, el propósito de emplear toda mi vida en la búsqueda de una ciencia tan necesaria y habiendo encontrado un camino que, siguiéndolo, me parece tal que debo infaliblemente encontrarla si no me lo imposibilitan la brevedad de la vida o la falta de experiencia...», A-T, VI,63), sino para acentuar la diferencia que existe al considerar aquella parte de la naturaleza que más nos conduce a la admiración. Por ejemplo, al inicio de *Los Meteoros* se afirma: «Estamos naturalmente inclinados a tener una mayor admiración ante aquellos seres que están sobre nosotros que ante cuantos nos rodean o están bajo nosotros... Todo esto hace surgir en mí la esperanza de que si logro explicar en este tratado su naturaleza de modo tal que ya no exista motivo alguno para admirarnos ante nada de lo que en el cielo se ve o de lo que del cielo desciende, fácilmente se podrá estimar que, de igual modo, es posible encontrar las causas de todo lo que sobre la Tierra provoca una mayor admiración.»

Así, pues, en la medida en que «los mecanismos» descritos por Descartes no estuvieran fundados cabe el reproche pascaliano de «incierto», pero, *sobre todo,* en la medida en que hace gala de su optimismo y sus conocimientos de la naturaleza no son instrumentalizados para «humillar» la razón, aún cabe otro reproche por parte de Pascal: «inútil». «Descartes: inutil et incertain.»

[7] Cuantas referencias y argumentos se van a exponer parecen estar tomados de *Reflexiones sobre la Geometría en general. Del Espíritu Geométrico,* Sec. I: *Sobre el Método de las demostraciones geométricas* (Pascal, *Obras,* ed. cit., pp. 287-293).

[8] Se refiere a:



[9] A. Robinet ha estudiado la influencia de *La Lógica o El Arte de Pensar* sobre la primera versión de *La Recherche de la Vérité* de Malebranche» («Aux sources jausénistes de la première oeuvre de Malebranche», *Les Etudes Philosophiques,* núm. 4, 1974, pp. 465-479) al destacar los propósitos expuestos en este capítulo por Arnauld-Nicole.

[10] Claramente se advierte que el contenido de las Reglas XIII y XIV es incorporado en muchos casos literalmente. Véase principalmente en A-T, X, 470 a 476 y 351-352. Es, sin duda alguna, esta utilización del texto de Descartes lo que contribuyó a que esta Lógica fuera un poderoso instrumento de difusión del cartesianismo. Esta utilización de *Las Reglas para la dirección del ingenio* conlleva la lógica incorporación de *una serie de categorías propias del sistema de Descartes.* Todo ello puede justificar la apreciación que se vierte en *La Enciclopedia* (LOGIQUE, 638 b): «La méthode de Descartes a donné naissance à *La Logique,* dite *l'art de penser.*» Esta apreciación llama aún más la atención si se considera la importancia de los textos de Pascal y su práctica y total incorporación a esta *Lógica o Arte de Pensar.*

[11] En este lugar el manuscrito 19915 de la BN de Francia reproduce el siguiente texto: «Y es preciso manifestar que estas cinco reglas son preferibles a todo lo que se enseña en la Lógica de la escuela y que la atención que debe prestarse para observarlas es infinitamente más importante para tratar correctamente una ciencia y no incluir en ella falsos razonamientos que todos los preceptos del Organon de Aristóteles» (fol. 157).

[12] El conjunto de reglas que han sido reproducidas proceden de *Reflexiones sobre la Geometría en General,* Sección II: *El Arte de Persuadir* (Pascal, *Obras,* pp. 296 y ss. de la ed. cit.). Para valorar en qué medida es atribuible a Pascal la introducción de la moderna concepción de la definición, ver el estudio de «Pascal: définitions de nom et géométrie», *Méthodes chez Pascal* (pp. 78 y ss. París, PUF, 1979).

[13] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* (1.III, c. 14 y 15.

[14] Euclides, *Los elementos* (Libro primero, 8-9): «ángulo plano es la inclinación recíproca de dos líneas que en un plano tienen un extremo común y no están en prolongación.

Cuando las líneas que comprenden un ángulo son rectas, el ángulo se llama rectilíneo» (ed. de Los Elementos, traducida por Mingot, Madrid, 1964).

[15] Jean Louis Gardies («L'Interprétation d'Euclide chez Pascal et Arnauld», *Les Etudes Philosophiques* —1982, núm. 2, pp. 129

y ss.—) facilita una posible interpretación de la triple definición de «razón» con que se abre el libro V de Los Elementos. Esta triple definición debía resultar aún más difícil de comprender para Arnauld por cuanto asume la doctrina de la definición de Pascal, lo cual exigía eliminar las redundancias que se presentaban en las definiciones (núm. 3) de λόγος, (núm. 4) de λόγον ἔχειν y (núm. 5) de ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ εἶναι.

La definición de «logos» no tuvo nunca aplicación matemática, no fue utilizada en ninguna deducción; la definición núm. 4 («Dos dimensiones se dice que guardan la misma razón la una respecto de la otra si pueden, mediante multiplicación, sobrepasar la una a la otra») tenía por objeto excluir de la noción de razón la relación de una dimensión finita con otra del mismo género, pero que fuera infinitamente pequeña o infinitamente grande respecto de la primera y, asimismo, incluir en esta noción de razón las relaciones entre dimensiones inconmensurables.

Finalmente, determinado el conjunto de dimensiones entre las que puede darse razón, la definición núm. 5 tenía como finalidad definir lo que era preciso entender por igualdad y desigualdad de razones (mayor que, etc.). En tal sentido es claro que los autores del XVII no acertaron a distinguir tales funciones porque las propias ediciones y sus traducciones hacían esto casi inviable. Ante tal situación, reaccionan tratando de «evitar la redundancia» que generaba esta triple definición.

16 Se refiere al conjunto de exclamaciones que se pronuncian en la página 2 de *L'Aritmétique* publicada por A. Girard, Leyde, 1634 (Stewin, *The principal works*, Amsterdam, ed. de D. J. Struik, vol. II B, pp. 495-501). Se plantean este conjunto de observaciones, siguiendo las apreciaciones de Pascal, en *Del Espíritu Geométrico* (ed. cit., p. 290), y, por tanto, parece reducirse a una simple cuestión de nombre el problema de si la unidad es o no número: «... hay que saber que la única razón por la que la unidad no está en el rango de los números es porque Euclides y los primeros autores... al tener varias propiedades que dar que convenían a todos los números excepto a la unidad para evitar tener que decir continuamente que en todo número, excepto en la unidad se encuentra tal condición, *excluyeron* a la unidad de la significación de *la palabra* número, *por la libertad que ya hemos dicho* que tenemos de hacer las definiciones a nuestro gusto» (*ob. cit.*, el subrayado es nuestro). Cierto es que Arnauld-Nicole reconocen la razón de fondo que provoca la discusión de Stewin: «discernir si la unidad es al número como el punto es a la línea», pues, existen claras semejanzas; v. gr. la no divisibilidad del punto y la misma propiedad atribuida al cero; al igual que multitud de puntos no forman una línea, otro tanto acontece con multitud o infinidad de ceros que no forman número alguno. Ahora bien, parece que tales correspondencias están dando a entender por parte de Stewin: «*una correspondencia más profunda entre geometría y aritmética*». (Véase en «Pascal: definitions de nom et géométrie», *Méthodes chez Pascal*, pp. 81 y ss.).

17 Arnauld-Nicole intentan poner de relieve una unanimidad de opinión que no es tal y que podría explicarse no sólo en la medida en que prevalecía el intuicionismo cartesiano, sino también en la medida en que otras voces, v. gr. Roverbal, aún no habían logrado ganar un campo de influencia tan vasto como el asimilado por la filosofía de Descartes. Arnauld, pues, no sólo silencia a quienes, como Roverbal, disentían de esta opinión, sino a una antigua tradición que Leibniz nos da a conocer, en *Los Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*: Véase el capítulo VII (edición a cargo de J. Echeverría Esponda, pp. 488-489, Editora Nacional, Madrid, 1977).

La doctrina defendida en este capítulo de *La Lógica* no sólo supone conocidas afirmaciones de Pascal, sino la aceptación de la primera regla de *El Discurso del Método* y también conocidos textos de *Los Principios de la Filosofía* en los que Descartes se refiere al conocimiento de «algunas nociones comunes, con las que compone demostraciones y... de cuya verdad no puede dudar mientras atiende a ellas» (1.ª art. 13); «nociones comunes o axiomas» que «sería difícil e innecesario enumerar ya que no podríamos ignorarlas cuando llega la ocasión de pensar en ellas» (*Id.*, 1.ª, art. 49).

Ahora bien, el intuicionismo de Pascal es totalmente compartido por Arnauld, pues el capítulo III de esta parte ha reproducido aquellas reglas que Pascal consideraba «de una necesidad absoluta, no pudiendo prescindirse de ellas sin un defecto esencial y sin incurrir frecuentemente en error» (*Sobre el Espíritu geométrico*, Sección II, El Arte de Persuadir, Obras, pp. 297). Son estas reglas las que se han reproducido prácticamente en el mencionado capítulo; destaca en este caso la *Regla para los axiomas*: «no considerar como axiomas más que cosas perfectamente evidentes». Especial significado por cuanto alcanza a la misma teoría de la definición posee el siguiente párrafo: «... el orden de la geometría... no lo define todo y no lo demuestra todo..., pero sólo supone cosas claras e indudables para la luz natural, y es por esto por lo que es totalmente verdadero... Este orden, el más perfecto entre los hombres, consiste, no en definirlo todo o en demostrar todo, ni tampoco en no definir nada o en no demostrar nada, sino en mantenerse en un término medio de no definir las cosas claras y comprendidas por todos los hombres y en definir todas las demás, y en no demostrar todas las cosas conocidas por todos los hombres y demostrar todas las demás». Jean Louis Gardies (art. cit., p. 147) llama la atención sobre otra posible concepción expuesta en *Los Pensamientos* (199-72, *Obras*, p. 408) y según la cual «la necesidad de detenerse en unos principios no tiene otro fundamento que una obligación práctica..., es decir, y en términos modernos, que para seleccionar nuestros términos primeros y nuestros axiomas sólo tenemos un criterio..., su relativa simplicidad». Esta «rectificación» del intuicionismo vendría expuesta al cuestionarse Pascal: «¿quién no ve que los que se proponen como últimos no se sostienen por sí mismos y se apoyan en otros que, teniendo a su vez otros por apoyo, no toleran jamás un último principio?» Esta es una limitación que, en base a la reflexión, debe ser asumida y así lo presenta Pascal.

La imposibilidad de la ciencia que pretendiera demostrar los primeros principios, así como los primeros principios comunes a todas las ciencias ha sido postulada desde Aristóteles (*Segundos Analíticos,* cap. 10), tal como ha hecho ver Aubenque (*El Problema del ser en Aristóteles,* Madrid, 1981). La imposibilidad de demostrar los primeros principios es claramente reconocida por Pascal, quien si bien reconoce que «el verdadero orden consiste en demostrarlo todo y en definirlo todo», sin embargo, rechaza «este... hermoso método» por ser «imposible». La única salida reside en aceptar otro orden, el de la geometría, que no «lo demuestra todo ni lo define todo», pero «sólo supone cosas claras e indudables para la luz natural» (*Del Espíritu Geométrico,* ed. cit., p. 281). Ya ha dejado de afirmarse que tales principios o axiomas, además de ser verdaderos sean *propios,* esto es, que pertenezcan al género al que pudiera referirse la demostración (*Segundos Analíticos,* I, cap. 9).

[18] Aristóteles, *Los Segundos Analiticos* (Libro I, c. 10). Creo que Aristóteles está subrayando la necesidad del axioma, siendo esta necesidad la que permite establecer la diferencia con la hipótesis y el postulado.

[19] Los nuevos tratados de lógica denuncian «la ignorancia y el olvido del método inductivo como la gran laguna de la lógica de Arnauld y Nicole» (Bain, A.: *Logique déductive e inductive,* París, 1875, p. XIV). Esta apreciación debe ser valorada al igual que la doctrina expuesta en estos dos párrafos sobre la inducción. El punto de partida para comprender la doctrina que se expone reside en un hecho claro: para refutar a Aristóteles (v. gr., horror al vacío) se recurre a los estudios de Pascal. Estos estudios advierten con toda claridad e incluso con insistencia de la diferencia existente entre *experimentación* y *demostración.* Así, en el Prefacio al *Tratado sobre el Vacío* (*Obras,* pp. 722 y ss.) se observa: «... en todas las materias cuya prueba consiste en experiencias y no en demostraciones, no se puede hacer ninguna afirmación universal más que por la enumeración general de todas las partes o de todos los casos diferentes». La demostración se atiene a los principios expuestos en éste y en los capítulos precedentes de *La Lógica;* observando tales preceptos disponemos de «un medio cierto» o bien podemos alcanzar «una completa certeza de alguna verdad». Por el contrario, alcanzar los límites de la demostración cuando se trata de encontrar la causa de varios fenómenos conocidos es algo que sólo puede acontecer cuando «establecida una hipótesis se deduce un absurdo manifiesto de su negación», pues entonces la hipótesis «es verdadera e indiscutible» (*Respuesta de B. Pascal al Muy Reverendo Padre Noel. Obras,* ed. cit., pp. 748-749). Para que una hipótesis, precisa Pascal en su respuesta al P. Noel, sea «evidente no basta que todos los fenómenos se deduzcan de ella, aunque basta para asegurar su falsedad que se deduzca una sola cosa contraria a uno solo de los fenómenos». La condición expuesta para admitir que una hipótesis pueda ser catalogada como verdadera e indiscutible nos aleja de la posibilidad de dar cumplimiento a tal condición, pues nunca podremos estar seguros de que el conocimiento

de un nuevo fenómeno no nos obligue a catalogar como absurdo aparente lo que anteriormente había sido catalogado como absurdo «manifiesto».

Creo que son estas razones las que vinculan esta doctrina a Pascal y no a la regla VII de *Las Reglas para la dirección del ingenio,* de Descartes, tal como se hace constar en la edición de Clair/Girbal; esta regla, por otra parte, muy heterogénea y ambivalente como han venido señalando de modo repetido los comentaristas de Descartes. Ambivalencia que Weber ha pretendido anular explicando la constitución del texto de las Reglas (*La constitution du texte des Regulae,* París, Sedes, 1964), lo cual no anula el hecho de que las Reglas hayan influido en una determinada dirección, tradicionalmente comentada, pues la lectura efectuada no se atiene a los criterios expuestos y analizados por Weber.

Es claro, pues, que esta aceptación y asimilación de Pascal en modo alguno nos llevan, tal como sugiere algún historiador de la lógica, a que se troque la cautela ante el método inductivo, mostrada por Arnauld-Nicole, en marginación de tal procedimiento. Arnauld y Nicole, al igual que Pascal, fundamentan su opción a favor de los modernos y frente al pensamiento antiguo en la aceptación y defensa de los criterios comentados en esta nota y expuestos en esta Lógica. Por tanto, no suscribirían el juicio de W. y M. Kneale: «no parecen haber comprendido el papel de la experimentación en el progreso de la ciencia natural y sólo se refieren a la inducción para decirnos que no podemos confiar en ella» (*ob. cit.,* p. 291).

[20] Recuérdese la respuesta dada por Descartes al artículo 13 de Regius («todas las nociones comunes inscritas en nuestra mente tienen su origen en la observación de las cosas o en la tradición»). Ver en Descartes, *Observaciones sobre la explicación de la mente humana,* pp. 21-22, Teorema, Valencia, 1981 (A-T, VIII-2, 358-359). Asimismo, recuérdese la doctrina expuesta en *La Lógica* (35/44 ss.).

[21] «Es cierto... que no tomaremos lo falso por lo verdadero, en tanto que no juzguemos sino de lo que percibimos clara y distintamente... Estamos por naturaleza tan inclinados a dar nuestro asentimiento a las cosas que percibimos claramente, que sería imposible dudar, percibiéndolas así» (Descartes, *Los Principios de la Filosofía,* I.ª, art. 43).

[22] Es clara la coincidencia textual con la carta de Descartes a Clerselier (A-T, IV, 442-447) en la que se dan a conocer las diversas formas de entender «la palabra principio» y, fundamentalmente, donde se insiste que para «*hacernos más sabios*» poca «*importancia*» tiene utilizar el principio al que aluden Arnauld y Nicole construyendo razonamientos del tipo: «es imposible que lo que es no sea; es así que conozco que tal cosa es. Luego conozco que es imposible que tal cosa no sea». La forma en que se reducen otras proposiciones a este principio es «superflua y de utilidad nula». Al asumir esta posición, Arnauld y Nicole actúan de modo coherente con el intuicionismo hasta ahora defendido.

[23] Descartes, *Las Meditaciones Metafísicas* (Med., III, ed. V-P., p. 35).

[24] Véase el artículo 26 de la parte primera de *Los Principios de la Filosofía,* de Descartes. Véase, igualmente, las matizaciones en la *Entrevista a Burmann* correspondiente a los artículos 23 y 26 (A-T., V, pp. 165 y 167).

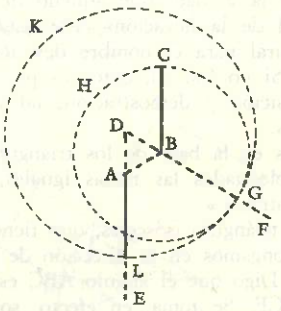
[25] Estamos, una vez más, ante una manifestación de lo que no ha pretendido ser *La Lógica o El Arte de Pensar:* una lógica formal. A la altura de estas páginas ya se aprecia con toda nitidez la estrategia seguida en esta lógica: establecer las diferentes fuentes de error. Inicialmente se consideran aquellos errores que guardan relación con *el cuerpo,* v. gr., ideas oscuras tanto en la física como en la moral. Errores vinculados *al lenguaje:* esto trae consigo el estudio de la relación idea-palabra, así como la teoría de la definición; errores que surgen como consecuencia de la formulación lingüística de las proposiciones (proposiciones complejas y complejas según el sentido). Los capítulos de la parte segunda (10, 11, 12, 13) nos advierten de cómo la forma lingüística puede ocultar el verdadero sentido. Finalmente, errores que surgen de la aplicación «mecánica» de las reglas del razonamiento (capítulo 9). Este conjunto de análisis vienen a corroborar, en cierto modo, que «la mayor parte de los errores en los que los hombres incurren no son fruto de defectos formales». El acierto y modo de proceder de los geómetras no requiere de «auxilios lógicos», pues como recuerdan Pascal (*Del Espíritu Geométrico*) y Descartes (Regla II) el error «no proviene nunca de una mala inferencia, sino solamente del hecho de que se parte de ciertas experiencias poco comprendidas o del hecho de formular juicios a la ligera y sin fundamento». Orientación ésta que permite comprender que se abriera este tratado (Log., 24/34) insistiendo en que las operaciones fundamentales (concebir, juzgar, razonar, ordenar) «se realizan de modo natural y, en algunos casos, lo ejecutan mejor los que no han aprendido regla alguna de lógica que aquellos otros que las han llegado a conocer».

[26] Es claro que esta crítica se está apoyando sobre uno de los axiomas expuesto o, dicho de otro modo, sobre la intuición directa de la idea clara y distinta. Así lo explicita en los siguientes párrafos. Ahora bien, al igual que lo hemos hecho notar anteriormente, es difícil deslindar en qué medida es el intuicionismo de Pascal el que ejerce una influencia directa sobre Arnauld. Es cierto, como señala Gardies (art. cit., p. 142) que el intuicionismo de Pascal es «más intenso que el de Descartes, como lo pone de manifiesto su práctica de matemático, pues Pascal rechaza el uso de todo aparato algebraico, hasta el punto de que con frecuencia prefiere razonar sobre el ejemplo de un número más bien que razonar sobre *un número cualquiera* lo que le hubiese naturalmente llevado a designarlo mediante una letra».

La demostración de Euclides (Libro primero de *Los Elementos,* proposición 20): «*En todo triángulo, dos lados tomados juntos son mayores que el restante.*» Se prolonga al efecto de esta demostración BA hasta D, poniendo AD igual a CA, y se traza CD. Puesto que DA es igual a AC, también el ángulo ADC es igual al ACD en virtud de la proposición 9. Puesto que BCD es mayor que ADC

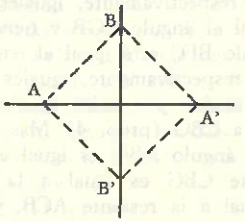
(el todo es mayor que la parte) y porque el triángulo DCB tiene el ángulo BCD mayor que BDC, y ángulo mayor subtiende lado mayor, DB es mayor que BC (en virtud de la proposición según la cual [n. 19], «en todo triángulo, el ángulo mayor es opuesto al lado mayor»). Mas DA es igual a AC. De aquí que BA, AC, tomados juntos son mayores que BC (ed. cit., p. 64).

[27] Euclides, *Los elementos* (Libro primero, proposición, 2): «Por un punto dado trazar una recta igual a una recta dada.» Sea A el punto dado y BC la recta dada; precisa trazar por el punto A una recta igual a la recta B. Se traza por el punto A al punto B, la recta AB (en virtud del postulado 1, «de cualquier punto se puede conducir una recta a otro punto»). Sobre AB se construye el triángulo equilátero DAB y se prolongan las rectas DA y DB; con centro B y distancia BC se describe el círculo CGH (post. 2). Asimismo, con centro D y distancia DG se describe el círculo GKL.



Puesto que el punto B es centro del círculo CGH, la BC es igual a la BG; de igual modo, puesto que el punto D es centro del círculo GKL, la DL es igual a la DG, y de las cuales la DA es igual a la DB; por tanto, la restante AL es igual a la restante BG. Pero está demostrado que BC es igual a BG. Por consiguiente, cada una de las AL, BC es igual a la BG. Pero cosas iguales a una misma son iguales entre sí (N. común, 1). Luego, AL es igual a BC. Por consiguiente, por el punto A se ha trazado una recta igual a la recta dada AB (ed. cit., pp. 43-44).

[28] Esto es, si AA' es la línea que corta a la línea BB', tendríamos que si AB = AB', y que si A'B = A'B, las líneas AB y B'A' son paralelas, como lo son BA' y AB'.



[29] La asimilación del intuicionismo por parte de Arnauld permite comprender esta oposición al razonamiento de reducción al absurdo, ya que la deducción, según se indica en la Regla IV de *Las Reglas para la dirección del ingenio,* es el otro modo de conocimiento por el cual entendemos, «toda conclusión necesaria derivada de otras cosas conocidas con certeza». Ahora bien, esto requiere «un movimiento continuo y sin interrupción alguna del pensamiento que ve claramente por intuición cada cosa en particular. No de otra manera conocemos el vínculo que une el último anillo de una larga cadena al primero».

J.-L. Gardies (art. cit.) llama la atención sobre el diverso comportamiento de Pascal, quien acoge favorablemente la tradición euclidiana y no oculta procedimientos apagógicos, «sino, por el contrario, los invoca en apoyo de una gnoseología jansenista: la corrupción de la naturaleza humana a la cual no escapa la razón es tal que lo verdadero es menos aquello de lo cual podemos establecer directamente la verdad, que aquello de lo que podemos establecer la falsedad de la negación». Por esta razón «el modo de inferencia más natural para el hombre después del pecado original sigue el esquema: Si no (no p), entonces p».

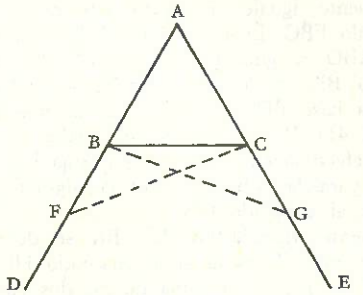
[30] La proposición y demostración, tal como figuran en *Los elementos* son éstas:

«Los ángulos en la base de los triángulos isósceles son iguales entre sí, y prolongadas las rectas iguales, los ángulos bajo la base son iguales entre sí.»

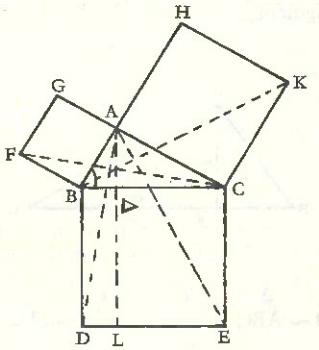
Sea ABC el triángulo isósceles, que tiene el lado AB igual al lado AC, y si prolongamos en la dirección de las AB y AC tendremos las BD y CE. Digo que el ángulo ABC es igual al ACB, y que CBD es igual a BCE. Se toma, en efecto, sobre la BD un punto arbitrario F, se toma de la mayor AE la AG igual a la AF (proposición 3), y se trazan las rectas FC, GB.

Puesto que AF es igual a AG y AB es igual a AC, las dos FA y AC son, respectivamente, iguales a las dos GA y AB. Ellas comprenden el ángulo común FAG, por tanto, la base FG será igual a la base GB; el triángulo AFC será igual al AGB, y los restantes ángulos serán, respectivamente, iguales a los restantes ángulos, aquellos que están comprendidos por lados iguales (proposición 4), esto es, ACF al ABG y AFC al AGB. Y puesto que toda la AF es igual a toda la AG, de las cuales la parte AB es igual a la parte AC, los restos BF y CG son iguales (noc. com. 3). Pero ha sido demostrado que también FC es igual a GB, por tanto, las dos BF, FC son, respectivamente, iguales a las dos CG, GB; el ángulo BFC es igual al ángulo CGB y tienen la base BC común. Por lo cual, el triángulo BFC será igual al triángulo CGB y los restantes ángulos serán, respectivamente, iguales a los restantes ángulos que se hallen formados por lados iguales. Por tanto, FBC es igual a GCB y BCF a CBG (prop. 4). Mas como ha quedado demostrado que todo el ángulo ABG es igual a todo el ángulo ACF, de los cuales la parte CBG es igual a la parte BCF, la parte restante ABC será igual a la restante ACB, y ellas constituyen los

ángulos en la base del triángulo ABC. Y ha quedado también demostrado que FBC es igual a GCB que son los ángulos bajo la base. Luego...»



[31] La citada proposición y su demostración son presentadas por Euclides del modo siguiente:



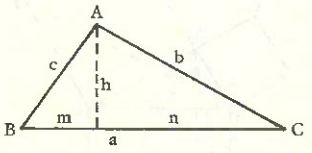
«En los triángulos rectángulos, el cuadrado del lado que subtiende el ángulo recto es igual a la suma de los cuadrados construidos sobre los lados que comprenden el ángulo recto.»

Sea ABC un triángulo rectángulo que tiene el ángulo recto BAC. Digo que el cuadrado construido sobre BC es igual a la suma de los cuadrados construidos sobre BA, AC. Descríbase, al efecto, sobre BC el cuadrado BDEC; sobre BA, AC descríbase GB, HC (dibujar un cuadrado sobre una recta dada; proposición 46); por A se conduce la paralela AL a cada una de las BD, CE (proposición 31), y se une A con D y F con C. Porque cada uno de los ángulos BAC, BAG es recto, sobre una recta BA y en su punto A de ella, las dos rectas AC, AG no situadas a la misma parte, forman ángulos adyacentes iguales a dos rectos; por esto CA es prolongación de la AG (proposición 14). Por la misma razón, también BA es prolongación de AH (proposición 14) y ya que el ángulo DBC

es igual al FBA, porque cada uno es recto; si se añade ABC común, todo el DBA será igual a todo el FBC (Noc. común, 2). Y porque DB es igual a BC, y FB a BA (término 22), las DB, BA son, respectivamente, iguales a las dos FB, BC, y el ángulo DBA es igual al ángulo FBC. Luego la base AD es igual a la base FC, y el triángulo ABD es igual al triángulo FBC (proposición 4). Mas el paralelogramo BL es doble del triángulo ABD por tener, en efecto, la misma base BD, y estar entre las mismas paralelas BD, AL (proposición 41). Por otra parte, el cuadrado CG es doble del triángulo FBC; efectivamente, tienen la misma base FB y están entre las mismas paralelas FB, GC. Por consiguiente, el paralelogramo BL es igual al cuadrado GB.

Análogamente, trazada las AE, BK se demostraría también que el paralelogramo CL es igual al cuadrado HC. Luego todo el cuadrado BDEC es igual a la suma de los dos cuadrados GB, HC (nociones comunes, 2). Mas el cuadrado BDEC está descrito sobre BC y GB. HC sobre BA, AC. Luego el cuadrado del lado BC es igual a la suma de los cuadrados construidos sobre los lados BA, AC. Luego en los triángulos rectángulos...» (ed. cit., pp. 94-95).

De acuerdo con la sugerencia de Arnauld podría ser demostrado del modo siguiente:



$$\Delta ABD \sim \Delta ABC \rightarrow \frac{c}{m} = \frac{a}{c} \rightarrow c^2 = a \cdot m$$

$$\Delta ADC \sim \Delta ABC \rightarrow \frac{b}{n} = \frac{a}{b} \rightarrow b^2 = a \cdot n$$

$$c^2 + b^2 = a(m+n) = a \cdot a = a^2.$$

[32] Existen otros saberes que, como dijo Descartes, «requieren alguna extraordinaria asistencia del cielo y ser, pues, algo más que un hombre» (*Discurso del Método,* A-T, VI, 8). Aunque se estudiarán las reglas que la razón debe aplicar al estudio de las verdades históricas, este estudio está en función de la legitimación de los milagros recogidos en textos sagrados y en textos de Padres de la Iglesia y otros. Como indica H. G. Gadamer «los jansenistas pretendían ofrecer (con las reglas que serán expuestas) una orientación metódica para la cuestión de hasta qué punto merecen crédito los milagros. Frente a una creencia incontrolada de los milagros intentan ofrecer el espíritu del nuevo método... La nueva ciencia al servicio de la vieja Iglesia... El ideal metódico de la ciencia natural aplicado a la credibilidad de los testimonios históricos de la tradición bíblica tenía que conducir a resultados muy distintos y, para el cristianismo, catastróficos. El camino de la crítica de los milagros al modo jansenista hacia la crítica histórica de la Biblia no es muy largo. Spinoza es un buen ejemplo de ello» (*Verdad y Método,* p. 48, Salamanca, 1977).

[33] *De utilitate credendi,* c. XI.

[34] Como se ha indicado en esta misma parte (véase notas 4, 5, 6) una tarea fundamental de la razón es la de descubrir y evidenciar sus propios límites y, a la vez, ha de guarecerse para no aceptar como «maravilloso» cualquier acontecimiento. En este sentido cuantas objeciones realizan los libertinos carecen de fundamento.

M. Adam ha señalado la coincidencia entre Pascal y la doctrina de esta Lógica en lo que se refiere a la finalidad del milagro. Cabe decir, pues, que si bien «se define el milagro tomando elementos de la tradición tomista», sin embargo, «los milagros se integran dentro de una apologética de tipo agustiniano en la que la fe precede a la inteligencia. Pascal podrá decir que no conocemos verdaderamente el milagro más que si amamos a su autor de forma pertinente antes de que se produzca la manifestación de este milagro» («La signification du Miracle dans la pensée de Pascal», *Révue Philosophique de la France et l'Etranger,* 1981, núm. 4, 401-423).

El descubrimiento por parte de la razón de sus límites habrá de llevar a «hacerse cautivo», esto es, a la aceptación de las palabras de San Agustín con las que se cierra este capítulo.

[35] Especial sensibilidad tuvo Arnauld y otros jansenistas ante la problemática de la Eucaristía. Por lo que se refiere a Arnauld cabe fundamentalmente recordar sus opiniones sobre *Las Meditaciones Metafísicas,* de Descartes, en cuanto que «comparecen ante el tribunal de la teología». «Dados los principios del señor Descartes (la extensión como atributo del cuerpo) no parece que puedan quedar a salvo, en su integridad, las cosas que la Iglesia nos enseña tocante al sagrado misterio de la Eucaristía» (ed. de Vidal Peña, páginas 177). Esta misma preocupación fue puesta de relieve por Du Vaucel, advirtiendo de los peligros que conlleva el interés y aproximación de Arnauld al sistema de Descartes (véase el trabajo de Rodis Lewis, «Un inédit de Du Vaucel», *Descartes et le cartésianisme hollandais,* pp. 113-117, París, 1950). La crítica desplegada por Descartes a la «teoría de los accidentes reales» aún agudizó más las posibles críticas a Descartes y a quienes se adherían a su filosofía, caso de Arnauld; consciente de la dureza de la crítica y de la oposición que suscitaría, Descartes en la primera edición omitió esta crítica, pues aún estaba esperando la aprobación de los doctores de la Sorbona. En este lugar de *La Lógica* se invoca lo que Descartes apuntaba en las respuestas a Arnauld: la subjetividad de la percepción hace posible que dos cuerpos tengan la misma apariencia

superficial. Esta explicación se complementó con la facilitada en carta a Mesland (A-T, IV, 162 y ss.; *Id.*, 216, 12 y ss.; *Id.*, 346, 155 y ss.).

[36] Tomando diversos textos del capítulo XI del libro III de *Los Ensayos,* de Montaigne, se construye esta cita. Véase pp. 308 de la edición que usamos (Gallimard, París, 1965).

[37] En el c. VIII y en respuesta a «¿por qué no se realizan ahora los milagros que decís fueron hechos antes?», San Agustín afirma categóricamente que «todavía hoy se realizan milagros en su nombre, tanto por los sacramentos como por las reliquias de sus santos. Lo que sucede es que no se proclaman tan abiertamente que lleguen a igualar la fama de aquéllos». A continuación, describe toda una serie de milagros acontecidos en la ciudad o ante testigos de la ciudad.

[38] «Tuvo lugar en Milán, estando yo allí, el milagro de la curación de un ciego, lo que pudo llegar al conocimiento de otros muchos por ser esta ciudad tan grande, la corte del Emperador y por haber sido testigo de ello un gran gentío que había concurrido ante los cuerpos de los mártires Gervasio y Protasio.»

[39] Se refiere a Jean de Launoy.

INDICE DE MATERIAS Y AUTORES *

* Este Indice ha evitado registrar cabeceras tales como «imán», «ángulo», «tiempo», «generación», etc., por cuanto las correspondientes menciones no suponen un texto en el que se realice el tratamiento de tales temas, sino más bien textos en los que se realiza la crítica de una definición de Aristóteles, Euclides o de otros autores. Se ha procedido de igual modo con todos aquellos términos que son citados en el texto de *La Lógica* para realizar la crítica de una teoría, exceptuando los que se refieren a «forma sustancial» y «cualidades o virtudes».

A la vez se ha evitado la multiplicación de las cabeceras y, por tanto, bajo las cabeceras «nombre», «pronombre», «proposición», «silogismo», etc., están registrados no sólo el tratamiento del nombre o del pronombre sino también el de sus diversas clases o especies, v. gr., tratamiento de las proposiciones simples y complejas. Esta reproducción de cabeceras hemos estimado que era innecesaria si se utiliza este Indice a la vez que el INDICE DE DISCURSOS Y CAPÍTULOS.

Las referencias se facilitan utilizando, en primer caso, caso de existir, la paginación de la edición de 1662, que será seguida, caso de existir, de la paginación de la edición de 1683. Si alguna de las ediciones no incluyera el tratamiento relativo a la cabecera temática, se sustituirá el número que le corresponde por un guión. Así, «CONVERSIÓN (172/-)»: sólo es tratado el tema en la página 172 de la edición de 1662. Estamos, pues, ante una variante, supresión de texto.

Abstracción: (26/36); (45/58); (-/130).
Académicos: (12/7); (13/8); (134/179); (-/180); (-/385); (311/409).
Accidente: (38/48); (41/52); (55/67); (59/71).
Acontecimiento: (362/451); (363/452).
Adjetivo: (38/48); (64/75); (-/130).
Afirmación: (29/39); (-/139); (161/223).
Agustín (San): (-/31); (27/37); (-/83); (124/165); (-/18); (242/305); (300/382); (-/348); (-/363); (-/386); (356/446); (360/449); (370/457); (374/460).
Alma: (31/41); (76/101); (79/103); (80/104); (118/160); (124/165); (159/221); (176/234); (304/402).
Ambigüedad: (275/338); (311/409). Véase Definición.
Amor propio: (-/343); (-/345); (281/349).
Anabaptista: (261/321).
Análisis: (303/402 ss.).
Analogía: (51/63).
Anatomía: (46/59).
Animal: (-/359).
Aristóteles: (-/27); (-/29); (-/30-31); (66/77); (68/78); (-/140); (157/219); (191/248); (239/302); (241/304); (254/315); (255/316); (256/316); (257/317); (257/318); (262/322); (276/-); (324/420).
Arquímedes: (343-4/436).
Arte: (-/19-20).
Artículo: (-/135).
Astrología: (8/3); (90/113); (-/176); (265/325); (-/358); (-/371).
Atención: (9/5); (175/233); (324/419); (328/424); (343/435).
Atributo: (110/152); (136/188).
Autoridad: (-/345); (-/373); (291/374).
Axiomas: (83/107); (309/407); (323/419); (328/424); (332/427); (353/444).

Bello: (-/367).
Buen sentido: (5/1); (22/16); (-/264); (250/311); (266/326); (274/337); (-/386); (360/449); (370/459); (375/460).
Buxtorf: (-/140).

Calvinismo: (69/80); (-/192); (-/194).
Categorías: (16/11); (41/51).
Causa: (248/310) ss.
Certeza: (-/389); (377/462).
Cicerón: (97/120-121); (241/303); (246/308); (273/336); (-/365).
Ciencia: (6/2).(9); (-/395); (-/90); (-/389); (41/52); (133/178); (277/340); (-/385); (-/389); (328/423); (341/433); (344/436); (355/445).
Claridad: (70 ss/80 ss.); (-/386); (342/435).
Clavius: (319/415).
Cogito: (-/386).
Comprehensión: (51/64); (162/223); (224/275); (225/276).
Concebir: (23/33); (332/427).
Concupiscencia: (-/93).
Confusión: (75/100); (80/104).
Connotación: (64/75); (67/77).
Conversión: (165/226); (172/-).
Costumbres: (279/341-342).
Cualidades ocultas: (264/324). Véase Virtud.
Cuerpo: (304/403); (72/86).
Cuestión: (175/233); (-/396-397); (-/398-399).

Definición: (56/68); (80 ss/104 ss.); (87 ss/110 ss.); (91/115); (155/216-217); (311/409-411); (313/410); (352/443).
Demócrito: (-/88).
Demostración: (-/395); (330/425); (336/430); (337/431); (353/444).
Desajustes del Espíritu: (12/7).
Descartes: (15/10); (48/61); (243/305); (-/333); (-/396); (307/406); (331/426).
Determinación: (62/73); (114/157).
Diccionario: (91/115); (92/116); (100/123).
Diferencia específica: (55-56/67-68).
Dios: (30/40); (125/166); (159/221); (358/447).
Discurso: (324/420).
Disputas: (-/354); (311/409); (340/433).
Distinción: (45/59); (48/61); (70 ss/80 ss.).
División: (149/211-212); (150-151/213); (348/439).
Dolor: (-/83).
Duda: (12/7); (-/343); (-/386); (323/419); (328/423).

Elocuencia: (242/305); (-/363-364); (-/367).
Emoción: (96/119).
Ente de razón: (21/16); (-/51).
Entendimiento: (-/361).
Entimema: (177/235); (219/271); (-293 ss.).
Enumeración: (-/329).
Epicuro/eos: (-/88); (116/158); (c/183); (-/187); (270/334).
Epiquerema: (-/295 ss.).

Equivocidad: (50-63); (64/75); (79/103); (258/319); (275/338); (337/431); (80/104).
Error: (5/1); (9/5); (39/49); (78/103); (-/342); (-/361); (-/399); (-/401); (330/423).
Escaligero: (19/14); (-/140).
Escepticismo: (47/60).
Escolástica: (-/24); (-/25); (97/120).
Escrituras: (-/184); (-/184); (142/198); (261/321); (293/376).
Escuela: (17/12); (21/16); (34/44); (-/51); (43/53); (53/65); (60/72); (64/75); (84/108); (88/111); (169/229); (174/232); (195/251); (214/265); (-/288-289); (-/296); (258/318); (324/420); (339-340/-); n. 11 de la cuarta parte.
Especie: (53-54/65-66).
Espíritu: (5/1); (7/3); (9/4); (17/12); (23/33); (45/58); (78/103); (-/130); (161/222); (174/232); (-/349); (-/357); (-/359); (-/362); (-/372); (296/378); (297/379); (-/389-390); (324/420); (-/394-395); (353/444); (359/449).
Estilo: (95/118); (96/119); (-/293-294); (243/305); (-/364); (-/367); (299/381).
Estoicos: (241/303); (275/338); (311/409).
Etimología: (89/112).
Eucaristía: (-/125); (359/448).
Euclides: (89/113); (313/411); (316/413); (341/433); (346/438).
Evidencia: (342/435).
Explicación: (62/73); (114/156-157); (330/425); (343/435).
Extensión: (51/64); (162/223); (225/276); n. 77 de la segunda parte.

Falsedad: (119/161).
Falso juicio: (-/342).
Fantasía: (29/39).
Fe: (-/373); (-/384); (-/395); (334-335/429); (356/446); (357/447); (358/448).
Felicidad: (-/91).
Filosofía verdadera: (34/44); (-/394).
Física: (-/397).
Fludd: (-/27); (-/88); (91/144).
Forma de los argumentos: (337/431).
Forma sustancial: (258/318); (331/424); (333/428).

Galileo: (257/318).
Gassendi: (-/328 ss.); (-/329); (91/114).
Género: (53/65).
Geómetras: (86/110); (306/405); (309/408); (337/431); (340/433); 352/443). Véase Definición.
Geometría: (-/25); (46/59); (-/395); (340/433).
Gramática: (-/129).
Gramáticos: (92/116).

Hablar: (277/340); (297/379).
Helmont: (-/27).
Historia: (356/446).
Hombre honesto: (324/420); (255/316).
Hombre loco: (388/471).

Ideas: (-/24); (26/36); (27/37 ss.); (34/43); (37/46); (-/46-47); (50/62); (70 ss/80 ss.); (-/90); (92/116); (93 ss/116 ss.); (98/121); (119/161); (-/192-193); (327/423).
Ignorancia: (6/2); (44/54); (263/323); (-/384); (-/390).
Ilusiones del corazón: (-/345).
Imaginación/Ar: (-/26); (27/37); (31/41); (36/45); (-/46-37).
Incertidumbre: (-/389).
Inducción: (277/339); (278/340); (325/421); (-/369).
Innatismo: (37/46-47).
Inteligencia: (9/4).
Interés: (-/343).

Juegos: (384/468).
Juicio: (6/1); (9-10/5); (19-20/14); (36/46); (-/56); (-/129 ss.); (138/190); (146/202); (-/343-344); (-/384); (92/116); (101/144). Véase Falso juicio.

Lenguaje: (285/357).
Libertinos: (368/456).
Lógica: (3/479); (4/480); (6/2); (13/8); (14/9); (15/10); (16/11); (17/12); (19-20/14); (-/19); (21/16); (-/20-21); (23/33); (26/36); (43/53); (-/129-130); (135/187); (160/221); (174/232); (-/263); (210-11); (214/265); (244/306); (337/431); (354/-); n. 11 de la cuarta parte.
Lógicos: (14/9); (15/10); (17/12); (21/15); (-/263); (-/264); (215/266); (339/-).
Lucrecio: (118/160).
Lugares dialécticos: (239/302 ss.).
Lulistas: (44/54); (244/306); (245/307).

Mala fe/Maldad: (255/316).
Matemáticas: (17/12); (349/441).
Medicina: (269/333); (-/369).
Metafísica: (-/24); (54/66); (-/390).
Método: (24/34); (303/396); (305/403); (353/444); (307/406); (347/438).
Milagros: (358/448); (367/455); (369/457).
Modo: (37/47); (-/51); (59/71).
Montaigne: (11/7); (233/301); (-/350); (-/352); (-/352-353); (-/351-354); (-/358); (-/359); (-/360).
Moral: (-/23); (-/91 ss.).

Negación: (29/39); (-/144).
Nombre: (38/48); (50/62); (-/129); (-/130).

Opinión: (-/384).
Oposición: (106/149 ss).
Orden: (138/189); (201/256); (205/260); (344/436); (347-348/439); (349/440); (350/441).

Palabra: (25/35); (30/40); (33/42); (-/46-47); (-/58); (50/63); (75/100); (79/103); (81/105); (92/116); (97/120); (99/223); (-/130); (275/338); (-/357); (318/415); (-/359).
Paracelso: (-/27).
Paralogismo: (254/316).
Participio: (-/140).
Pascal: (16/10); (-/322); (278-279/340-341); (-/350).
Pasiones: (255/316); (-/344).
Pecado: (27/37); (-/91-92); (99/122); (109/151); (142/198); (-/296); (-/362); (-/297).
Pedantería: (18/13); (-/349).
Pelletier: (319/415).
Pensamiento: (-/19); (29/39); (40-41/50); (44/35); (-/138).
Percepción: (-/386).
Pirronismo: (10/6); (-/180); (-/360); (-/385); (327/422).
Platón: (68/78); (69/79); (77/102); (-/181); (-/387).
Ponponacci: (69/79).
Precipitación: (9/5); (-/91); (-/343); (-/398).
Prejuicio: (-/24); (-/25); (73/83); (75/89); (326/422); (357/447).
Premisa: (177/235).
Principios: (83/106); (-/384).
Privación: (253/314); (255/315).
Probabilidad: (106/149); (384/468).
Pronombre: (-/124); (-/129); (-/132); (110/153); (115/157); (-/193-194).
Propio: (55/67); (58/69-70).
Proposición: (101/144 ss.); (110/152 ss.); (114/156 ss.); (127/168); (129/170 ss.); (-/187); (138/195 ss.); (146-147/202-203).

Químicos: (90/113).
Quintiliano: (241/304).

Ramus: (20/15); (153/215); (-/283); (239/302); (246/308); (316/413).
Razón: (31/41); (-/341).
Razonamiento: (15/10); (151/213); (174/232); (175/233); (-/264); (215/266); (-/288); (240/303); (-/342).
Reducción al absurdo: (344/436).

Reglas (Utilidad de): (13/8); (240/303); (242/305); (302/383); (337/431). Véase Forma de los argumentos.
Relativo: (115/157); (117/159); (144/200).
Religión: (34/44); (91/114).
Reliquias: (269/334).
Retórica: (-/23); (242/305); (-350); (-/364); (-/367); (299/380).
Rosecroix: (91/114).

Sabio: (-/90); (-/98); (95/118); (294/377); (311/409); (388/471); (-/350).
Santos Padres: (97/120); (100/123); (-/363).
Sensación: (76/101); (-/290); (-/84).
Sentido común: (-/192); (240/303).
Sentidos: (34/43); (37/46); (324-325/420).
Significación: (33/42); (92/116).
Signos: (32/41); (-/55); (93/117); (-/130); (-/204); (-/368).
Silogismo: (179/236); (221/272); (-/284); (302/383). Reglas del ——: (183/239); Figuras del ——: (189/246); Modos del ——: *(Id.)*. Reducción del ——: (210/-).
Síntesis: (308/409 ss.).
Sócrates: (69/79).
Sofismas: (254/316 ss.); (-/345); (-/371).
Soledad: (-/97).
Sorites: (178/236); (-295).
Stewin: (319/415-416); (322/418).
Sujeto: (136/188); (-/190); (110/152-153).
Superstición: (269/334).
Sustancia: (37 ss./47 ss.); (40/50); (53/65).
Sustantivo: (38/48); (39/49); (53/65); (64/75).

Teología: (-/32).
Término: (61 ss./72 ss.); (88/112); (110/153); (118/160).
Testimonio: (355/445).
Tomás (Santo): (-/92).
Tono de voz: (93-94/117).
Tópicos: (16/11); (239/302 ss.).

Universal: (138/195); (146/202).
Univocidad: (50/62-63).
Uso ordinario: (87/111); (91/115).

Vacío: (261/321-322); (267/326); (-/397).
Vanidad: (263/323).
Verbo: (-/129); (-/130); (-/138 ss.); (-/139); (-/142); (-/143).
Verdad: (105/148); (-/173); (-/343); (-/361).
Virtud: (263/323 ss.); (74/87).
Voluntad: (-361).

uja

ESTE LIBRO
SE TERMINO DE IMPRIMIR
EN LOS TALLERES GRAFICOS
DE UNIGRAF, S. A.
MOSTOLES (MADRID)
EN EL MES DE MAYO DE 1987